Mauricio Beuchot

LA HERMENÉUTICA —Y— EL SER HUMANO





En *La hermenéutica y el ser humano*, Mauricio Beuchot indaga en los cimientos filosóficos y antropológicos que justifican su idea de hermenéutica, la de una hermenéutica analógica. Su valoración de las relaciones analógicas se presenta aquí desde la perspectiva de la filosofía de la religión, el arte y el estudio del mito. El autor precisa el lugar ontológico fundamental que tiene la antropología filosófica y revisa la dialéctica, el mito, el símbolo como espacios en que se constituye el devenir peculiar del ser humano. En el discurrir de este proceso, la reflexión del filósofo mexicano se fundamenta ahora en teóricos clásicos: en los derivados de la línea de pensamiento kantiano, como Cassirer y Foucault; en los contemporáneos de la religión y el arte, como Eliade y Girard, y en críticos del humanismo clásico, como Nietzsche y Heidegger. El lector podrá reconocer las condiciones que definen al ser humano como animal simbólico, al tiempo que podrá explorar los vínculos implicados en las nociones de analogía, metáfora y signatura, preocupación primordial que define la amplia trayectoria del trabajo filosófico de Mauricio Beuchot.



Mauricio Hardie Beuchot Puente

La hermenéutica y el ser humano

ePub r1.0
Titivillus 01.04.16
EDICIÓN DIGITAL

Título original: *La hermenéutica y el ser humano*
Mauricio Hardie Beuchot Puente, 2015
Editor digital: Titivillus
Aporte original: Spleen
ePub base r1.2
Edición digital: epublibre (EPL), 2016
Conversión a pdf: FS, 2020








INTRODUCCIÓN

En este trabajo, me propongo enlazar la hermenéutica analógica con algunos temas de antropología filosófica o filosofía del hombre. Para que sirva de contextualización, ofrezco primero un resumen de dicha hermenéutica. Después de conocer sus rasgos esenciales sabremos a qué nos referimos al hacer su aplicación al campo de lo humano.

En cuanto a los temas antropológicos, comienzo con el sentido que puede tener la búsqueda de la comprensión del hombre; allí se nos presenta el símbolo como un elemento fundamental para la comprensión del ser humano y para la construcción de una visión filosófica del mismo.

Y, dado que el hombre es paradójico, abordo el tema de su conocimiento a través de la dialéctica que subyace a la analogía, pues ella trata de reunir en un límite los dos extremos opuestos de la univocidad y la equivocidad. Esto se halla reflejado sobre todo en esa correspondencia, detectada desde antiguo, entre el hombre y el universo, el microcosmos y el macrocosmos.

Atendiendo al lugar tan especial que obtiene el símbolo en el conocimiento del hombre, se analizan algunos aspectos suyos, así como de la imagen y de la iconicidad, temas que se reúnen en el del concepto de la analogía, la cual los abarca a todos ellos.

Aledaños a los símbolos están esos pequeños signos que son las signaturas. Son marcas que únicamente el iniciado o el

adiestrado alcanza a descubrir y a interpretar. De ellas habló Foucault y las recogió Agamben. Por eso sigue el estudio de las signaturas de las cosas, tema que dejó esbozado Foucault y que Agamben ha continuado, como camino hacia un conocimiento más profundo del hombre. Uno de los que trataron esas signaturas o analogías entre los seres fue Jakob Böhme, y por eso coloco allí un atisbo de su doctrina.

Ya que se hace tan presente el concepto de la analogía, para reafirmar la comprensión de lo que es esta racionalidad analógica expongo algunos modelos de dicho pensamiento, como Hamann, Nietzsche, Heidegger, Girard y Melandri. Con estos paradigmas se apreciará mejor cuáles pueden ser los usos de la analogía en el discurso filosófico.

Una de las modalidades del símbolo es el mito. De ahí que tratemos algo de lo que ha sido la investigación sobre la mitología, singularmente en uno de sus preclaros iniciadores, como es el caso de Bachofen; y añado algunas reflexiones sobre el mito realizadas por Maritain, quien asoció el mito al símbolo y este a la analogía.

Otro pensador que investigó acuciosamente el símbolo y el mito fue Mircea Eliade. A él le dedico cierto espacio, para valorar su estudio de esta región del ser humano y apreciar una metafísica mítica cultivada por él, al modo como la metafísica se dice que proviene del mito.

Añado unas reflexiones sobre el hombre como diagrama del ser. Peirce decía que el signo icónico se dividía en tres: imagen, diagrama y metáfora. El hombre podría ser imagen del ser, pero está lejos de hacerlo; a veces sólo llega a metáfora de este, pero eso lo aleja del ser mismo. Por eso prefiero que el hombre sea diagrama del ser. Tal vez con eso baste.

El volumen se termina con unas breves conclusiones y una bibliografía. Me interesa que este trabajo pueda colaborar a

un mejor entendimiento de la antropología filosófica, a través de la interpretación, que toma aquí la forma de una hermenéutica de la facticidad del ser humano, es decir, una ontología de la persona, que es donde más se necesita evitar los extremos del univocismo y el equivocismo y alcanzar la analogía. Ella es la puerta hacia la comprensión del hombre.

1
ELEMENTOS ESENCIALES DE LA HERMENÉUTICA ANALÓGICA

Introducción

En este capítulo expondré los lineamientos fundamentales de la hermenéutica analógica. Para ello comenzaré describiendo las notas básicas de la hermenéutica, después las de la noción de la analogía para terminar en lo que sería la conjunción de ambas en una hermenéutica analógica, es decir, en un instrumento de interpretación que aproveche la analogía para su trabajo.

Pero antes diré algo acerca del puesto de la hermenéutica en el cosmos filosófico actual. Se ha dicho que estamos en la edad de la interpretación, después de la edad del análisis, todavía dentro del giro lingüístico. Lo cual indica la actualidad que tiene la hermenéutica, la cual es muy semejante en sus objetivos a la pragmática, esa rama de la semiótica que va después de la sintaxis y la semántica, y que es la más difícil porque atiende a lo que quiere decir el hablante. Y en la filosofía analítica se habla de un giro pragmático, después del positivista, ya que este último ha quedado muy atrás.

Gianni Vattimo llega a decir que la hermenéutica es el lenguaje común o *koiné* de la filosofía reciente, pero parece referirse a la que denominamos *posmoderna*. Lo que sí es más cierto es que en las humanidades nuestra labor principal es interpretar textos. Lo hacemos en filosofía, literatura, historia, derecho, etc. Incluso en algunas ciencias como la antropología, la sociología y la psicología ha llegado a cobrarse conciencia de ello.

La hermenéutica

Comencemos con una definición de la hermenéutica. Sé que hay varias concepciones de la misma, pero no creo perder sus notas sustantivas si la caracterizo como la disciplina que versa sobre la interpretación de textos.[1] Digo disciplina porque puede abarcar dos términos de una polémica acerca de si la hermenéutica es ciencia o arte, y yo creo que tiene algo de las dos. No es, una ciencia estricta, pero tampoco una mera técnica o intuición artística. Me satisface más la relación que entabla Gadamer entre la hermenéutica y la *phrónesis* aristotélica,[2] o prudencia, porque es el conocimiento en el contexto, la razón contextuada. Interpretar es comprender en profundidad, y el texto puede ser de varias clases, sobre todo escrito, pero Gadamer añade el diálogo, y Ricoeur la acción significativa; y también puede ser una pintura, una escultura, etc. Para Heidegger, la realidad misma es texto, por eso su ontología era una «hermenéutica de la facticidad».[3] Y por eso Gadamer hablaba de la universalidad de la hermenéutica, ya que en todo lo que hacemos interpretamos.[4]

Uno diría que nada tiene que ver la *phrónesis*, que es una virtud ética, con la hermenéutica, que parece ser algo teórico; sin embargo, Gadamer muestra cómo en ambos casos se trata de una racionalidad situada, es decir, en contexto.[5] Y, precisamente, interpretar es poner un texto en su contexto. En el acontecimiento hermenéutico o acto interpretativo interviene, en primer lugar, un texto, que es lo que se va a interpretar. Pero ese texto supone un autor. Y, asimismo, un lector o intérprete, que es quien lo va a interpretar. Hay, por un lado, una intención del autor, que es lo que quiso expresar

en su texto; y hay otra intencionalidad, la del lector, que no siempre interpreta lo que el autor quiso que se entendiera, sino que añade significados de su cosecha. Por eso algunos, como Umberto Eco, añaden una intencionalidad del texto, para diferenciar la del autor y la del lector, como algo resultante de su encuentro.[6]

Suele aclararse que únicamente admite la intervención de la hermenéutica el texto que es polisémico, es decir, que tiene varios significados; pues donde hay un solo significado no hace falta la interpretación. Es la univocidad, que sólo admite un solo sentido y, por lo mismo, una sola interpretación. Así, la hermenéutica conviene a textos multívocos. Y la multivocidad es doble: *1)* analógica o *2)* equívoca. Pero la equivocidad plena tampoco admite la interpretación, pues la disuelve y la atomiza en infinitas interpretaciones sin que se sepa cuál es la o las verdaderas. En cambio, la analogía es una equivocidad controlada, como la definiera ya Aristóteles e incluso Bertrand Russell, quien hablaba de una ambigüedad sistemática;[7] no de una ambigüedad sin más, pues esta última es inaprehensible.

La historia de la hermenéutica es larga.[8] Sólo tomaré algunos hitos. En ella ha habido tendencias univocistas y equivocistas, así como analógicas. Es la pugna entre el sentido literal y el sentido alegórico, mediando un sentido analógico. Toda la historia de la hermenéutica podría vertebrarse a través de la pugna entre literalistas y alegoristas y la búsqueda de un terreno medio, analogista, que pocas veces se ha encontrado. En la Edad Media se vio en la hermenéutica de la Sagrada Escritura o exégesis bíblica.[9] Ya desde el tiempo de la patrística, es decir, al comienzo del cristianismo y la época de los Santos Padres, la escuela de Antioquía, capitaneada por Luciano, era literalista, privilegiaba el sentido literal de la

Escritura, mientras que la escuela de Alejandría, dirigida por Orígenes, era alegorista, prefería el alegórico. Los literalistas alegaban que la lectura alegórica llevaba a muchas herejías; pero lo curioso es que la única vez que Orígenes de Alejandría fue literalista incurrió en la heterodoxia. Por tomar al pie de la letra el texto evangélico, cayó en la herejía. Tuvo que venir el genio de San Agustín para lograr un equilibrio entre el literalismo y el alegorismo, con el analogismo que ya empezaba a delinear él en la teología.

Avanzando en la época medieval, la exégesis de los monjes era alegorista, mientras que la de los escolásticos era literalista.[10] Y es comprensible, pues a los monjes les interesaba la mística, el sentido espiritual, que incluía el sentido alegórico, y no el sentido literal o histórico, que era árido y plano. Empleaban como herramienta la retórica y la poética. En cambio, a los escolásticos les interesaba el sentido literal, porque eran científicos; usaban la lógica o dialéctica. Ya no eran monjes, sino profesores universitarios (no se olvide que la universidad es un invento medieval). De entre los alegoristas sobresale Hugo de San Víctor. Uno de los literalistas fue Juan Duns Escoto. Pero hubo analogistas, que lograron equilibrar el sentido literal y el alegórico en una mediación que fue el sentido analógico, y tales fueron san Buenaventura de Bagnoregio y santo Tomás de Aquino, cada uno a su manera, pues el primero fue más inclinado a la alegoría y el segundo a la literalidad. Pero ambos alcanzaron un balance muy equilibrado de ambas tendencias.

La hermenéutica siguió avanzando en la historia y tuvo épocas literalistas, como el Renacimiento, en que los humanistas buscaban la pureza filológica; y los reformadores religiosos, como Lutero, prohibían la lectura alegórica de la Biblia. Si permitían el libre examen, era para procurar a toda

costa el sentido literal. En el Barroco brotó un simbolismo tan extremo que se abusó muchas veces del alegorismo. Y en la Ilustración la hermenéutica corrió el peligro de perecer, por el rechazo de todo significado múltiple.

La Ilustración dio a luz dos hijos, reñidos entre sí, uno por reacción y otro por eclosión. El primero fue el romanticismo, que fue una rebelión contra el racionalismo del Iluminismo. El segundo fue el positivismo, que llevó el cientificismo de las Luces hasta sus últimas consecuencias. El paradigma de la hermenéutica romántica fue Friedrich Schleiermacher, el cual decía interpretar con la adivinación (*divinatio*), para entender al autor mejor de lo que se entendió él mismo, pero llegando, en cambio, a un relativismo muy grande;[11] y el paradigma de la hermenéutica positivista fue John Stuart Mill, que pedía que todo se llevara a la razón y la lógica. Gadamer y Ricoeur hablan mucho de la hermenéutica romántica, a la cual ven como excesivamente relativista, porque admite todas o casi todas las interpretaciones como válidas.[12] A ella la denomino *equivocista*. Podemos añadir una hermenéutica positivista, que en realidad no es hermenéutica, porque sólo admite una única interpretación, pero que nos servirá didácticamente para contraponer el univocismo al equivocismo. Y también podemos decir que quien logra una postura intermedia, o una hermenéutica analógica, es Charles Sanders Peirce. En efecto, este último se opone tanto a las pretensiones cientificistas del positivismo como a los excesos de intuición del romanticismo, y se coloca en un punto intermedio. Según él, se interpreta por abducción, la cual es intermedia entre la inducción y la deducción. Es el lanzamiento de hipótesis, que después se van a contrastar por inducción.[13] De esta manera, se lanza una hipótesis interpretativa del texto y se trata de confirmar a la luz de la comunidad de investigadores o de intérpretes, en la comunidad hermenéutica. Esto supo

recogerlo Karl Otto Apel, quien un tiempo se colocó en la hermenéutica y retomó de Peirce la idea de la intersubjetividad en la comunidad epistémica.

Schleiermacher fue estudiado por Dilthey, quien llegó también a un relativismo interpretativo muy notable, y de él la hermenéutica pasó a Heidegger, quien leyó a Dilthey por sugerencia de su amigo, el teólogo y exégeta bíblico de Marburgo, Rudolf Bultmann. Heidegger supo combinar la hermenéutica con la fenomenología de su maestro Husserl. Así llegó a la hermeneutización de la fenomenología, y a poner nuevamente en circulación la hermenéutica como postura filosófica.[14] Esto fue en la llamada *primera época* de Heidegger, la de *Ser y tiempo*, obra de 1927, en la que la hermenéutica tiene un papel muy importante (ya desde antes, pues en un curso de 1923 considera la ontología como hermenéutica de la facticidad). Sin embargo, Heidegger, en lo que se llama su *segunda época*, abandona la hermenéutica y esta es recogida por su discípulo Hans-Georg Gadamer.

Gadamer es propiamente el gran hermeneuta del siglo XX.[15] En su libro *Verdad y método*, de 1960, pone otra vez en circulación la hermenéutica. Si Heidegger la consideraba un existenciario del ser humano, es decir, algo que ya por el hecho de existir realiza el hombre, Gadamer sigue en esa línea, y opone la interpretación, como algo ontológico, al metodologismo de los positivistas lógicos. Ve la interpretación como ubicada en una tradición, y como algo que se efectúa con un *sensus communis*, es decir, un contexto social, y que, además, tiene parecido con la *phrónesis* aristotélica. En ese sentido, me parece que Gadamer apunta a la utilización de la analogía en la hermenéutica, ya que la *phrónesis* es analogía hecha vida, pues es sentido de la proporción y *analogía* fue el vocablo griego que los latinos

tradujeron como *proportio*.

Tomando en cuenta a Gadamer, Paul Ricoeur desarrolló la hermenéutica, sobre todo para la interpretación del símbolo y de la metáfora, ya que estos no eran alcanzados por el estructuralismo ni por la filosofía analítica. El símbolo es el signo más rico para él, y le asigna la estructura de la metáfora. Es lo más difícil de interpretar, de modo que llega a decir que una hermenéutica muestra su valía cuando sirve para interpretar el símbolo, y una semiótica lo hace cuando da cuenta del significado de la metáfora. Ricoeur estudia el símbolo en relación con el mito, que es una de las formas simbólicas; también en relación con el psicoanálisis, que interpreta los sueños, los cuales tienen una estructura simbólica, y en relación con la metáfora, que presta su andamiaje al símbolo mismo.[16]

Estos han sido los principales hermeneutas, ya finados. Ahora hay varios representantes de esta disciplina, a algunos de los cuales me referiré a continuación, esporádicamente. Pero, antes, pasemos a la noción de analogía.

La analogía

En la historia de la lógica y de la filosofía del lenguaje, la analogía se define como un modo de significar y de predicar (es decir, de atribuir predicados a un sujeto) intermedio entre la univocidad y la equivocidad. La univocidad es la significación idéntica de un término en relación con todos sus significados, como se ve en *hombre*, que designa a todos sus individuos de la misma manera. En cambio, la equivocidad es la significación diferente de un término en relación con sus significados, como se ve en *gato*, que puede significar cosas diversas: el animal doméstico, el instrumento mecánico, el juego de niños y hasta una persona demasiado servil. A diferencia de ambos, la analogía es la significación de un término en relación con sus significados en parte idéntica y en parte diferente. Por ejemplo, el bien significa y se predica de manera distinta pero proporcionalmente igual al bien útil, al bien deleitable y al bien honesto.[17]

El concepto de la analogía tiene también su historia. Fue introducido en la filosofía por los pitagóricos, presocráticos que tomaron esa idea de la matemática y la aplicaron a la filosofía.[18] Era el sentido de la proporción, que ellos predicaban en la medicina y en la ética. Era la armonía, lograda por la proporción de los elementos constitutivos de una cosa. Además, la analogía les permitía considerar las propiedades físicas desde la matemática, concretamente desde la geometría, e incluso aplicar esto a la psicología, para alcanzar el equilibrio del alma. Si uno va al tercer tomo de la clásica obra de Hermann Diels y Walter Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, que es el *Wörtindex* o índice de

palabras, y busca el vocablo *analogía*, verá que fue usado principalmente por los pitagóricos,[19] claro que tras la mediación de los doxógrafos, pero es significativo que se encuentre en ellos, que fueron sus progenitores filosóficos.

De los pitagóricos pasa esa idea a Platón, que tuvo varios amigos entre ellos, los cuales dan nombre a algunos de sus diálogos (Timeo de Locres, Teeteto, Lisis, etc.). Él practica la analogía utilizando mitos en su hacer filosofía.[20] Cuando se topa con algo muy importante, suele introducir un mito, como si de ahí se pudiera sacar la explicación de ese tema.[21] Pero también utiliza la analogía o proporción para plantear las virtudes de los ciudadanos en la *República* (la prudencia, la templanza, la fortaleza y la justicia). Todas ellas son virtudes analógicas, basadas en la idea de proporción.

Aristóteles recibe la analogía de su maestro Platón, tanto la analogía de proporcionalidad, que era la de los pitagóricos, como una analogía más platónica, por ser más jerarquizante, la analogía de atribución o *pros hen*. Esta es muy importante en su sistema, ya que los principales conceptos de la filosofía son analógicos, o, como expresa él, cada uno de ellos «se dice de muchas maneras» (*pollajós légetai*), como lo vemos en el libro V de la *Metafísica*, que es una especie de diccionario filosófico. Pero, aun cuando cada término filosófico (p. ej. el ente, el uno, el bien, etc.) se dice de muchas maneras, lo hace en relación con un principal (*alla pros hen*), es decir, con cierto orden, *pros hen* o *ad unum*. Por ejemplo, el ente se dice de muchas maneras, pero de modo principal de la sustancia, y luego, por relación con ella, de las demás categorías: la cantidad, la cualidad, la relación, la acción, la pasión, el tiempo, el lugar, la situación y el hábito. Sin embargo, la doctrina de la analogía del ente (*analogia entis*), como lo ha dicho Pierre Aubenque, no es propiamente aristotélica, sino

medieval.[22] Claro que tiene base en elementos de Aristóteles.[23] Por eso pasaremos a los desarrollos escolásticos.

Esta teoría de la analogía atraviesa la Edad Media, encontrando en Santo Tomás a alguien que la aplicó tanto a la filosofía como a la teología; pero encontró un gran sistematizador en un tomista del Renacimiento, Tomás de Vio, el cardenal Cayetano (llamado así porque fue obispo de Gaeta —en latín *Caieta*—, en Italia, 1469-1534). Este autor, en su libro *De nominum analogia*, hace una clasificación que ha sido muy útil. Hace su división en analogía de desigualdad, de atribución y de proporcionalidad, tanto propia como impropia o metafórica. La analogía de desigualdad tiene poca utilidad, ya que se acerca demasiado a la univocidad (por ejemplo, la semejanza al interior de un mismo género, como la que se da entre la fuerza física y la fuerza espiritual o moral). La analogía de atribución es el famoso *pros hen* de Aristóteles, y que Cayetano llamó *analogia attributionis*, pues es la diversa asignación de un predicado a diversos sujetos, según un orden de más propio a menos propio; por eso admite un analogado principal y analogados secundarios. El ejemplo es *sano*, que se atribuye propiamente al organismo, pero también al alimento, porque mantiene la salud, y al medicamento, porque la restablece, y al clima, al ambiente e incluso, metafóricamente, a la amistad (ahora diríamos que a la economía, pues se habla de una economía *sana*). La analogía de proporcionalidad propia se da, por ejemplo, al decir «el instinto es al animal lo que la razón al hombre», y la analogía de proporcionalidad impropia o metafórica se da, por ejemplo, en «las flores son al prado lo que la risa al hombre», proporción que nos hace entender la metáfora «el prado ríe».[24]

La teoría de la analogía llegó a Franz Brentano, que hizo su

tesis de doctorado *Sobre el múltiple significado del ser en Aristóteles*, en 1862. Era el tema de la analogía del ente, tan central en el Estagirita. Pero se inclinó a la univocidad, tal vez por concesión a sus enemigos los positivistas. Por eso, aunque Heidegger dice en una página autobiográfica que el primer libro filosófico que leyó fue esa célebre tesis de Brentano,[25] hizo poco caso de la analogía y se inclinó a la univocidad. No en balde escribió su tesis de habilitación (*Habilitationschrift*) sobre Juan Duns Escoto, el campeón de la univocidad en la Edad Media. Y fue lo que reflejó en *Ser y tiempo*, donde usa mucho la teoría escotista de la individuación a través de la *haecceitas*, puesta allí como el *Dasein*.[26]

Pero la doctrina de la analogía se preservó por otro camino, un tanto extraño: gracias a Charles Sanders Peirce, que fue un gran conocedor de los medievales, dentro de la pasmosa erudición que lo caracterizó. A pesar de que admiraba a Duns Escoto, y que lo siguió en el problema de los universales, mantuvo la idea de la analogía y, más aún, la actitud analógica en el conocimiento.[27] Para Peirce, la analogía se recoge en su idea de la iconicidad, del signo icónico. En efecto, divide el signo en tres: icono, índice y símbolo.[28] El índice es el signo unívoco, porque es natural, con relación de causa a efecto, como la huella en el lodo y el animal que la imprimió. El símbolo es el signo equívoco, porque es cultural, como el lenguaje, en el que una cosa (como la mesa) se dice de maneras diferentes en los distintos idiomas. En cambio, el icono es en parte natural y en parte cultural, en parte idéntico y en parte diferente, como un simulador de un avión, donde se aprende a pilotear. Además, divide el icono en tres: imagen, diagrama y metáfora. La imagen nunca es unívoca, es decir, idéntica a lo representado; sólo semejante. La metáfora también da conocimiento. Y el diagrama está entre la una y la otra, pudiendo ser desde una fórmula algebraica hasta una

buena metáfora. Un estudioso suyo, Max Black, que fue, asimismo, discípulo de Wittgenstein, dice, en la línea de Peirce, que los buenos modelos científicos fueron metáforas afortunadas.[29]

En la actualidad la noción de analogía ha sido trabajada, en la filosofía analítica, sobre todo por lógicos polacos, entre los que descuella el polaco Innocentius M. Bochenski, también el estadounidense James F. Ross, y el francés Stanislas Breton. Estudié con Bochenski, en la Universidad de Friburgo, Suiza, en 1973-1974. Este autor había elaborado una lógica de la analogía,[30] pero me pareció que tal reconstrucción era demasiado complicada. Por eso decidí aplicarla a la hermenéutica, y no a la lógica, que ya había sido trabajada por él. En el ámbito de la hermenéutica, la apreció mucho Paul Ricoeur, a quien pude tratar en 1987, y quien me orientó al camino de la analogía. Trataba yo del problema de la interpretación del símbolo, y me hizo releer la parte final de *La simbólica del mal*, y su gran libro *La metáfora viva*, lugares donde trata de la analogía. Ambos filósofos me llevaron a aplicar la analogía a la hermenéutica.

Hermenéutica analógica

Como he dicho, la hermenéutica es el instrumento para la interpretación de textos. ¿Qué le añade la noción de analogía? ¿Para qué sirve en la interpretación?

En primer lugar, sirve como una actitud. Dada su raigambre aristotélica, la analogía tiene que colocarse en una epistemología de virtudes, al modo como en la ética es la clave de las virtudes morales, a saber, la templanza, la fortaleza y la justicia. Es el sentido de la proporción. En cuanto a las virtudes epistémicas, corresponde sobre todo a la *phrónesis* o prudencia, que es la sabiduría de lo concreto y práctico, el equilibrio proporcional; por eso también se refleja en la *sofía* o sabiduría, que es teórica, pero ilumina desde las alturas la praxis.

La noción de analogía es de especial importancia para la hermenéutica porque, como lo vio Gadamer, esta tiene la estructura de la *phrónesis*, en cuanto saber situado y atento al contexto. Y la *phrónesis* tiene el esquema de la proporción, la cual es el núcleo de la analogía.[31]

De este modo, una hermenéutica analógica tendrá como actitud característica, o como virtud propia, la de evitar los extremos de una hermenéutica univocista y de una hermenéutica equivocista. La primera, la que se coloca en el punto fijo de la univocidad, sólo admite una única interpretación como válida y todas las demás son inválidas o inadecuadas. Ya que la hermenéutica supone que sólo puede aplicarse a un texto polisémico, una hermenéutica unívoca de hecho sería inexistente, pero se da en los casos en los que se quiere reducir la polisemia a un único sentido, como aquellos

que hablan de haber obtenido LA interpretación, por ejemplo, de Platón. En cambio, una hermenéutica equívoca, distendida en el ámbito inabarcable de la equivocidad, es claro que existe; es la hermenéutica relativista extrema que vemos hoy en día en muy numerosos hermeneutas, típicamente posmodernos. Esa hermenéutica equívoca admite casi todas las interpretaciones como válidas, si no es que todas, alegando que no hay criterios claros para decidir cuándo una interpretación es adecuada y cuándo no. A diferencia de ambas, una hermenéutica analógica tiene suficiente apertura, sin atomizarse, como la equívoca, en un sinfín de interpretaciones; pero no tiene la exigencia de unicidad de la unívoca. Si la hermenéutica unívoca aspira a la interpretación clara y distinta de un texto, la equívoca se derrumba en interpretaciones oscuras y confusas, por su excesiva admisión de la ambigüedad y del relativismo. Una hermenéutica analógica trata de colocarse entre las dos anteriores, de evitar sus defectos y aprovechar sus beneficios, como se ha visto.

Asimismo, una hermenéutica analógica no sólo se distingue de la unívoca y la equívoca, sino que emplea las dos formas de la analogía, a saber, la de proporcionalidad y la de atribución. En su aspecto de proporcionalidad, es capaz de aglutinar, conmensurar o coordinar varias interpretaciones de un texto por lo que tienen de común, es decir, busca el común denominador de estas, a pesar de las diferencias que contienen. Iguala en lo posible, es la parte de identidad que tiene la analogía o semejanza. En su aspecto de atribución, es capaz de distinguir, atiende a las diferencias y, aprovechando su estructura jerárquica, nos ayuda a disponer las varias interpretaciones de un texto de manera ordenada, según su mayor o menor adecuación al significado del texto. De modo que se puede establecer cuáles interpretaciones son los

analogados principales y cuáles los secundarios hasta que llega un momento en el que se hunden en la inadecuación, en la equivocidad. Y, por otro lado, no alcanza la univocidad en la adecuación misma.

Por otro lado, la analogía de atribución se divide en intrínseca y extrínseca, de modo que habrá niveles de interpretación que serán muy apegados al significado del texto, de manera intrínseca y esencial, abriendo a una verdad como correspondencia o adecuación, y otras de manera extrínseca y accidental, permitiendo una verdad pragmática más amplia.

Asimismo, la analogía de proporcionalidad se divide en analogía de proporcionalidad propia y analogía de proporcionalidad impropia o metafórica. Es decir, una de sus formas es la metáfora. Solía asociarse a la propia el sentido literal, y a la impropia o metafórica el sentido alegórico. Pero más recientemente se ha visto que la propia tiene la estructura de la metonimia y la impropia, obviamente, la de la metáfora. [32] Así, la analogía tiende sus brazos y abarca de manera suave los dos sentidos de los textos, el literal y el alegórico, situándose en medio, de modo que puede oscilar hacia el uno o hacia el otro, según se necesite. También hemos visto que la analogía abarca la metáfora y la metonimia, que son los dos polos del discurso humano (la primera, de la poesía, la segunda, de la prosa).[33]

Con esto la analogía conjunta los dos lados que el estructuralismo separaba de manera demasiado tajante. Es decir, habrá interpretaciones que sean más sintagmáticas y otras más paradigmáticas.[34] Es decir, unas más superficiales y otras más en profundidad, como se da, respectivamente, en el sentido literal y en el metafórico.

Igualmente, se nos dice que el símbolo es el signo más rico,

porque siempre tiene múltiple significado.[35] Se ve que es el signo más rico en que es el que más representa a una cultura. Una cultura se caracteriza por sus símbolos. Así lo han hecho ver filósofos y antropólogos como Cassirer. Villoro hablaba de una identidad cultural, radicada en lo simbólico, que era tan importante como la identidad ontológica de los individuos dentro de una colectividad.[36] Por ser tan rico y múltiple, el símbolo es el signo más difícil de interpretar y, por lo mismo, el que más interesa a la hermenéutica.

¿Cómo interpretar el símbolo? Ya Kant, en la *Crítica del juicio*, § 59, nos dice que el símbolo sólo se puede conocer analógicamente, es decir, en el doble sentido de que sólo se puede conocer por un procedimiento analógico y en el de que sólo alcanzamos de él un conocimiento analógico, nunca unívoco. Lo dice así:

> Todas las intuiciones que se ponen bajo conceptos *a priori* son *esquemas* o *símbolos*, encerrando los primeros exposiciones directas de conceptos; los segundos, indirectas. Los primeros lo hacen demostrativamente; los segundos, por medio de una analogía (para la cual también se utilizan intuiciones empíricas), en la cual el juicio realiza una doble ocupación: primero, aplicar el concepto al objeto de una intuición sensible, y después, en segundo lugar, aplicar la mera regla de la reflexión sobre aquella intuición a un objeto totalmente distinto, y del cual el primero es sólo el símbolo.[37]

Y pone como ejemplos el representar un estado como un organismo, cuando se rige por leyes, o como un molino, cuando se rige por la voluntad férrea del gobernante. Y añade algo fundamental de la analogía: «… entre un estado despótico y un molinillo no hay ningún parecido, pero sí lo hay en la reglas de reflexionar sobre ambos y sobre su causalidad».[38] Es decir, recoge la idea de que la analogía no es una semejanza de propiedades, sino de relaciones. Una interpretación analógica es, para Kant, la que corresponde al símbolo.

Por su parte, Paul Ricoeur nos dice que la interpretación del símbolo tiene un esquema analógico, no en balde sostiene que el símbolo posee la misma estructura de la metáfora, y sabemos que la metáfora es una de las formas de la analogía. Lo expresa de esta manera: comienza diciendo que el símbolo es signo, pero un signo muy especial. Y explica: «Todo signo apunta a algo fuera de sí, y además lo representa y sustituye. Pero no todo signo es símbolo. Aquí hay que añadir que el símbolo oculta en su visual una doble intencionalidad».[39] Es decir, tiene una intencionalidad o sentido literal y una intencionalidad o sentido analógico; por eso los signos simbólicos, sigue diciendo nuestro autor, «son opacos, porque el mismo sentido literal, original, patente, está apuntando a otro sentido analógico, que no se nos comunica más que a través de él… Esta opacidad constituye la profundidad misma del símbolo, que, como veremos, es inagotable».[40] Y el propio Ricoeur añade:

> Pero intentemos comprender debidamente ese lazo analógico que une el sentido literal con el sentido simbólico. Mientras la analogía es un razonamiento inconcluyente que procede por cuarta proporcional —A es a B como C es a D–, en el símbolo no podemos objetivar la relación analógica que empalma el sentido segundo con el primero; el sentido primero nos arrastra más allá de sí mismo, mientras nos estamos moviendo en el sentido primero: el sentido simbólico se constituye en y por el sentido literal, el cual opera la analogía proporcionando el análogo.[41]

Aquí se ve el sentido traslaticio que tiene el símbolo, es decir, su estructura metafórica, que también señala Ricoeur, la que arrastra y conduce a algo diferente, al sentido propiamente simbólico. Tiene, pues, el símbolo un componente de analogicidad, que, según hemos dicho, lleva inevitablemente a otra cosa. En el símbolo, el sentido literal está preñado ya del sentido analógico, está cargado de figuración; es una literalidad anómala. Nos conduce al otro sentido aunque no queramos, es una conducción inevitable.

El sentido manifiesto nos lleva de la mano al sentido latente.

Más aún, algunos hablan de que el símbolo no tiene sólo dos sentidos, a los que hemos aludido, sino que puede incluso desatar un sinfín de sentidos. Esto es discutible, o por lo menos tiene que acotarse. Pide un límite. Por eso algunos posmodernos como Derrida, siguiendo a Nietzsche, hablan del carácter metafórico del lenguaje, pero añaden que no hay metafórica posible que nos lo revele.[42] Solamente hay huellas que seguimos, sin alcanzar nunca a nuestra presa: el sentido.

Asimismo, una hermenéutica analógica nos ayudará a buscar no sólo el sentido de los textos, sino su referencia. Ahora son pocos los que defienden la referencia, más bien la atacan y se quedan sólo con el sentido. Pero una teoría de la interpretación analógica nos hace recuperar la verdad como correspondencia o adecuación, que es la que procede de Aristóteles, la que Tarski recuperó para los lenguajes formales y Ricoeur para la metáfora y el símbolo.[43] Sólo que en este último caso se trata de una referencia anómala; no es una referencia física o fisicalista, sino una referencia humana, ya que los símbolos, por ejemplo los mitos, no se refieren a hechos históricos, sino a hechos humanos, a cosas que el ser humano necesita para que den sentido a su vida.

La hermenéutica analógica nos ayudará a obtener una interpretación a la vez sintagmática y paradigmática —en el sentido del estructuralismo, al que ya he aludido—, aunque es preponderantemente la segunda. Se ha pensado que las dos son irreconciliables, pero podemos ver el punto en el que se entrecruzan, en el que se unen en el trabajo interpretativo. El polo sintagmático es horizontal y superficial, avanza por oposición, como en el lenguaje ordinario, en el que los signos se dan *in praesentia*, se contraponen y así adquieren su función. El polo paradigmático es vertical y avanza en

profundidad; se da *in absentia* (por la memoria) y procede por asociación, como los estilos de las columnas griegas.[44] Este último cala hondo, asocia y ve lo que se repite, que, a pesar de ello tiene una novedad, la de lo mismo pero diferente (esto es: lo análogo). Por ejemplo, los monjes medievales leían los salmos en sentido paradigmático, asociativo, pues los relacionaban con toda la Escritura, y de manera reiterativa, pues los cantaban un buen número de veces al año, los sabían de memoria; pero cada vez que los repetían, estos eran diferentes, es decir, enseñaban algo nuevo: lo mismo se veía distinto.

La analogía tiene como instrumento principal la distinción, y por ello requiere el diálogo. Tiene que distinguir, porque eso es lo que evita la univocidad y la equivocidad. Según Peirce, la distinción era lo propio de la discusión escolástica; y agregaba que la distinción tiene la estructura de un silogismo dilemático o razonamiento alternativo.[45] Además, la analogía es eminentemente dialógica. En efecto, el diálogo es el que obliga a distinguir, y la distinción hace encontrar con sutileza el medio entre dos extremos que se presentan como cuernos de un dilema, ampliando la gama de interpretaciones. Si tomamos una de las alternativas del dilema, caemos en contradicción o en problemas; si adoptamos la otra, también. Entonces hay que buscar un tercer término, un término medio, que nos ayude a introducir otra u otras alternativas, que sean nuevas posibilidades, las cuales nos permitan salir de la contradicción, que generalmente se da en los extremos.

Por otra parte —y ya para ir terminando—, la hermenéutica presupone una antropología filosófica o filosofía del hombre en la que el ser humano está caracterizado por su humildad ante el saber. Sabe que puede no saber, que se puede equivocar, que puede engañarse o ser

engañado. Sobre todo, que puede no tener razón.[46] Eso impele a sospechar y a distinguir. El ejercicio de la sospecha, en efecto, va muy asociado a la distinción, pues ella es el procedimiento por el que se busca salir del error posible. Distinguir es lo más hermenéutico, y la distinción es un acto sumamente analógico, ya que trasciende la identidad pura y la diferencia pura, para colocarse en la analogía, la cual se reconoce como no pura, aunque sabe también que no es completamente impura. Es la mediación en la que predomina la diferencia.

Además, una hermenéutica analógica ayudaría a superar la dicotomía de Wittgenstein entre el decir y el mostrar. Es sabido que este autor separaba demasiado, sin punto de conciliación ni solución de continuidad, el decir y el mostrar. [47] El decir era lo científico, y el mostrar, lo místico. Lo que no se podía decir, sólo se podía mostrar. Y, según él, las cosas más importantes de la vida, como lo ético, lo estético y lo religioso, no se pueden decir; sólo se pueden mostrar. Sin embargo, la analogía fue usada por muchos místicos para poder decir de alguna manera lo que estaba destinado a solamente mostrarse. Frente a la teología positiva, en la que se pretendía decir mucho acerca del misterio, se estableció la teología negativa (en la línea judía, como en Filón, Maimónides, etc., y en la línea cristiana oriental, como en Juan Damasceno, Gregorio Palamás, etc.). Pero también se buscó una línea intermedia, como se ve en el Pseudo-Dionisio, cuando no se lo ve sólo como teólogo negativo, sino buscando la vía de la eminencia; algo parecido sucede en Santo Tomás, en el Maestro Eckhart, San Juan de la Cruz y otros.[48] La analogía es decir el mostrar y mostrar el decir. Sobre todo tratar de decir lo que sólo se podía mostrar. Pero se sabía que eso únicamente era posible hasta cierto punto, en muy pequeña medida, como balbuciendo, con un gran

predominio de las imágenes y las metáforas, sobre el discurso directo y literal. Sin embargo, se consiguió al menos lo suficiente para decir algo del misterio, sin quedarse irremediablemente callado.

Finalmente, me gustaría decir que la hermenéutica analógica tiene un carácter mexicano y universal. Mexicano, porque adopta de la historia de la filosofía en México muchos pensadores que, en diversos momentos, usaron la noción de analogía como núcleo de su filosofar.[49] Desde los prehispánicos, como Netzahualcóyotl, quien emplea mucho la metáfora para reflexionar. Asimismo, Bartolomé de las Casas, quien trata de comprender la cultura indígena por analogía con la griega y la romana, e incluso con elementos de la cristiana. Muchos de los dioses indios los compara con deidades griegas y romanas, y aun con santos del cristianismo. Y, sobre todo, en contra de humanistas como Ginés de Sepúlveda, defiende un humanismo indígena, análogo al europeo, es decir, en parte igual pero predominantemente diferente. Alonso de la Vera Cruz compara los sacrificios humanos con una especie de eucaristía en la misa católica. Tomás de Mercado usa la noción de analogía para su idea de la justicia conmutativa en el comercio. Zapata y Sandoval la emplea para su idea de la justicia distributiva y la adecuada asignación de oficios y beneficios civiles y eclesiásticos a los peninsulares y a los criollos. Francisco Javier Clavijero usa la analogía para defender la cultura indígena contra los ilustrados, que la menospreciaban. Clemente de Jesús Munguía deja un libro sobre la filosofía del lenguaje en el que expone la doctrina de la analogía. Ya en el siglo XX, José Vasconcelos escribe una obra sobre Pitágoras, en la que expone algunos rasgos de esta teoría, a través del ritmo y la armonía. Octavio Paz toma la analogía como núcleo de la poesía y de su pensamiento.

Adolfo García Díaz, que formó parte del Instituto de Investigaciones Filosóficas y fue uno de los fundadores de la revista *Diánoia*, dejó una tesis de maestría sobre la analogía. Alejandro Rossi dice que el primer curso que dictó en México fue sobre la analogía.[50] Y Enrique Dussel aplica la analogía a la dialéctica, en forma de analéctica o anadialéctica.

Conclusión

He tratado de esbozar las líneas principales de una hermenéutica analógica, partiendo de la noción misma de hermenéutica y luego de la correspondiente de analogía. Al unirlas, queda la de la hermenéutica analógica, una teoría de la interpretación que trata de colocarse entre una hermenéutica unívoca, que pretende interpretaciones claras y distintas, rigurosas y exactas, de los textos, cosa que creo que en las Humanidades no se puede alcanzar; pero también trata de evitar la hermenéutica equívoca, la cual se hunde en un mar de interpretaciones oscuras y confusas, irremediablemente ambiguas e inexactas, llegando a un relativismo excesivo en la comprensión.

De esta manera creo que se puede ayudar a la filosofía hermenéutica, tan presente en las corrientes de hoy, a tener una perspectiva más adecuada y un terreno más promisorio, que sea más fructífero en esta hora de crisis de la filosofía.

2
EN BUSCA DEL HOMBRE: LA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA

Introducción

La antropología filosófica o filosofía del hombre es búsqueda. De alguna manera nos la pasamos persiguiéndonos a nosotros mismos. Tarea inagotable, puesto que nunca acabamos de encontrarnos. Siempre descubrimos alguna faceta más. Pero algo logramos reunir por el procedimiento de la analogía. Fabricándonos no un ídolo del hombre, sino un icono suyo, que nos manifieste al menos un poco y conjeturalmente lo que él es, los rasgos de su esencia. Quizá siempre se nos quedará en conocimiento incompleto, fragmentario, pero algo podremos concluir sobre la naturaleza humana.

En esa búsqueda agotamos la vida, apuramos el vaso de nuestro tiempo en el mundo. Mirando a la realidad es como detectamos al hombre. Y nos extrañamos cada vez más de él. Y es que lo más importante es acrecentar y profundizar nuestro conocimiento y comprensión de lo humano. Pero eso tiene su complejidad y sus riesgos. Sobre todo, hay que tratar de no simplificar, pues ahí está el peligro de que lo hagamos ser lo que no es. Y eso sería terrible.

La intencionalidad de la antropología filosófica

Desde Aristóteles se ve la condición humana como núcleo de intencionalidad. El hombre es un nudo de inclinaciones, está disparado hacia sus objetos, de conocimiento y de voluntad, de amor. Por eso los medievales entendieron que el hombre era intencionalmente todas las cosas, y que su perfección residía en tender hacia ellas: hacia lo demás y, sobre todo, hacia los demás. La noción aristotélico-escolástica de intencionalidad fue rescatada en el siglo XIX por Franz Brentano. Él la transmitió a dos célebres alumnos suyos. Uno de ellos era Freud, el cual la recogió como la pulsión (*Trieb*), que tiene que llegar a sus objetos adecuados, para no caer en la enfermedad.[51] El otro fue Husserl, que hizo a la noción de intencionalidad el centro de su fenomenología.

El objeto intencional del conocimiento es la adecuación con las cosas reales, es decir, la verdad; es su gnoseología realista. El objeto intencional de la voluntad es el bien, con su axiología o cuadro de valores. El objeto intencional de todo el hombre es vivir, existir, una especie de pulsión ontológica o deseo de ser, impulso de estar. Es el *conatus* de Spinoza y de Leibniz, cada uno a su manera, pues Spinoza lo veía como un modo de existir que impulsa a realizarse; y Leibniz lo consideraba una fuerza o *vis*, que tenían todas las cosas por estar vivas y tener espíritu, una cierta alma, en su panpsiquismo.

Pero el hombre, de suyo, es un análogo intencional. Es un núcleo o nudo de intencionalidades: cognoscitiva, volitiva y entitativa o existencial. Y son todas analógicas, porque en la

analogía predomina la diferencia, y en su proyección el hombre debe tender hacia lo diferente, hacia lo otro. Mientras más se polarice hacia la alteridad, hacia los demás, estará más realizado; y, mientras más se vuelva hacia sí mismo, estará más en peligro de enfermar psíquicamente.

La antropología filosófica ha conocido un resurgimiento. Después de que Heidegger la opacara con su crítica a Cassirer y con su ontología fundamental (que suplía la filosofía del hombre), ahora se ha vuelto a levantar, incluso en contra de la ontología, como lo dice el título de un libro de Ernst Tugendhat, *Antropología en vez de metafísica*.[52]

Ha sido precisamente Tugendhat uno de los principales cultivadores de la antropología filosófica hoy en día. Conoce la filosofía continental (Husserl y Heidegger) y la filosofía analítica. Se le ve más cargado hacia esta última, pues prefiere fincar su estudio del hombre en la biología, atendiendo al comportamiento de los animales más que a los datos de la cultura humana. Se le nota, pues, más bien cientificista y univocista, tal vez por prevención contra los culturalistas, que suelen ser equivocistas, en su relativismo exagerado. En cambio, yo creo que hay que tratar de conjuntar el naturalismo o biologicismo con el culturalismo o simbologicismo y encontrar una postura intermedia, analógica, la cual nos puede enriquecer más.

Un acercamiento así aprovecha las metáforas aplicadas al ser humano. Además de la del hombre como microcosmos, a fuer de mundo en pequeño, ha sido orientadora la del mundo como un libro. Es un texto, y no hay nada más hermenéutico. En su estudio se ha distinguido Hans Blumenberg.[53] Él nos recuerda que en la Patrística y en la Edad Media se veía al mundo como un libro escrito por Dios, junto con la Sagrada Escritura. Dios había escrito dos libros: la Biblia y el Universo.

Con ello se resaltaba el carácter de símbolo que tiene el mundo, sobre todo en este tiempo en que se ha vaciado de su significado profundo. Tampoco alcanzamos a ver lo simbólico en la historia. Los acontecimientos ya no nos hablan. Hemos olvidado cómo leerlos. Si no, nos recordarían que no alcanzamos a vivir con la sola referencia de los signos, que necesitamos también su sentido, y este abunda en el símbolo. El símbolo da qué pensar (decía Ricoeur), pero, sobre todo, da qué vivir. Y tal era la ontología: leer el mundo, y ahora así es la antropología filosófica: busca leer al hombre. Leer el mundo para encontrar en él el sitio apropiado para el ser humano.

También tenemos la metáfora de la vida como viaje. Esta va desde la *Odisea*, de Homero, pasando por el *Félix de las maravillas*, de Lulio, luego con la búsqueda renacentista de la *Utopía*, como en Moro. En el Barroco, es el itinerario de *Don Quijote*, caballero andante, que no se podía estar quieto; en la Ilustración fue el *Cándido* de Voltaire, también viajero, el *Gulliver* de Swift y el *Robinson* de Defoe, náufragos. En el romanticismo, fue el regreso al origen, como en el *Hiperión*, de Hölderlin.

Eso nos hace recordar la condición del hombre como caminante, su contingencia, su muerte. Lo vio Heidegger, que anduvo de camino al habla, y por sendas perdidas (*Holzwege*), aunque con algunas marcas (*Wegmarken*). Lo vio Gabriel Marcel, quien adoptó la expresión del *homo viator*, el viador o viandante, que es el hombre mientras anda por el mundo, en esta vida. Es la condición pasajera de la vida misma. Pero también nos hace ver que hay compañeros de camino, los demás hombres, y que podemos tener el tesoro de la amistad. Que estamos aquí para explorar el mundo, pero sólo de paso, sin aferrarnos a él.

Y también nos recuerda que Hermes era el señor del camino, el que lo interpretaba. Es que la hermenéutica orienta. Hermes era hermano menor de Apolo. Y al hermano mayor se le dio todo. ¿Qué quedaba para Hermes? Lo que era de nadie y de todos: los caminos. Ellos fueron su heredad, su frágil dominio. Pues bien, Hermes era un análogo, un mestizo. Por eso, para el camino, hace falta una hermenéutica así, analógica. Que nos señale el sentido, la dirección, y nos dirija hacia la referencia, bien afincados en el suelo, para no perdernos.

El símbolo como clave antropológica

Para conocer al hombre es preciso atender a uno de sus asideros en la realidad: el símbolo. Este forma parte esencial de la condición humana. Además, es donde mejor se manifiesta el animal racional como hermeneuta, porque es donde más se necesita la interpretación. En este entrecruce del hombre con lo simbólico se da una presencia muy fuerte de Hermes, el cual se aparecía precisamente en los cruces de los caminos. Como en la encrucijada de lo lingüístico y lo ontológico.[54]

Hay una especie de transferencia entre el hombre y el mundo, por medio del símbolo. Este funge como mediador. Además, es unión de extremos. Es coincidencia de contrarios. Así confluyen lo unívoco y lo equívoco, deparando y constituyendo lo analógico. Se hermanan el lado unívoco o metonímico y el lado metafórico o equívoco. Se vuelven contradictorios conciliados.

Se da aquí una curiosa alquimia, que sublima y acerca los opuestos, tales como la luz y la oscuridad, en el claroscuro que es la analogía. Luces y sombras, como es la vida del hombre. Y es que en el ser humano conviven y se equilibran el polo metafórico y el metonímico. Por su lado metafórico, el hombre se traslada a través de los significados, los pasa de un lugar a otro, como la transferencia que se da en la relación humana.

Por su cara metonímica, el hombre sabe de su contigüidad con el mundo, lo toca y se pone a un lado de él. Por su cara metafórica se mueve en su espacio, se traslada a través de él, lleno de regocijo. Las pinzas las abre y las cierra la analogía,

que tiene los dos aspectos. Pues bien, el símbolo posee estructura metafórica, y nos lanza a través de los sentidos; pero la analogía añade la seria metonimia, y ella nos acerca a la realidad. Cierra el arco de lo lingüístico y lo ontológico.

El símbolo da identidad, una plural. Pero la suficiente como para que tengamos una claridad cultural. Estos signos estructuran el imaginario social, esa dimensión inconsciente por la que nos conectamos con nuestra comunidad, que nos hace pertenecer a una colectividad o sociedad. Se forma como imaginario individual, pero a partir del social. Va a través de la fantasía o la imaginación. Y también, al igual que el símbolo, requiere la interpretación, la hermenéutica.

Es que el símbolo une. Conecta el microcosmos, que es el hombre, con el macrocosmos, que es el universo. Nos hace comprender el puesto del ser humano en él. Su misma imagen: el de mundo en pequeño, es unitiva. Al recalcar la relación del ser humano con todos los reinos del ser, le hace ver su hermandad con el universo completo. Por eso, por tener un lugar privilegiado, le toca cuidar de lo demás, ser el guardabosques de la naturaleza. Él es como el pensamiento de la existencia, el punto en el que esta cobra conciencia de sí misma. Es donde el ser se vuelve conocimiento.

La simbolicidad la vemos, por ejemplo, en el teatro.[55] La tragedia era de Dioniso; la comedia era de Apolo. Pero llegaron a juntarse, al acabar la Edad Media y al despuntar el Renacimiento, en la tragicomedia, como la de Calisto y Melibea. Es la fusión de opuestos que deseaba Nietzsche, al pedir que esos dos hermanos (Dioniso y Apolo) se reconciliaran. Y es que a veces tragedia y comedia coinciden. Las tragedias de la vida en el fondo son cómicas, y la comedia humana tiene su dramatismo. La filosofía existencialista nos hizo creer que la vida es una tragedia; la posmodernidad nos

está acostumbrando a pensar que la vida es una comedia.

También la existencia cotidiana del hombre tiene un lado metonímico y otro metafórico. El metonímico es el que lo asocia a la realidad, el que le da contigüidad con ella, y son las penas y los sufrimientos, que lo atan a la tierra, que le recuerdan su contingencia. En cambio, el lado metafórico es el de la expansión alegre, el que le arranca las pasiones tristes (como las llamaba Spinoza), el que lo hace olvidar un poco el límite de lo humano. El polo metonímico nos pone márgenes, y el metafórico los distiende, ama rebasarlos.

Hay una tensión de fuerzas en el hombre, como la que se da entre metonimia y metáfora, en el alambique de la poesía. El primero de esos tropos tira a la referencia, al encuentro con el mundo, con la realidad. El segundo tiende hacia el ideal, la utopía y la trascendencia. Uno ata a la tierra y otro empuja hacia el cielo. Por eso uno va hacia la referencia, busca la adecuación con lo dado, y otro va hacia el sentido, busca la apertura a lo posible (y a veces a lo imposible). Ambas cosas las necesita el hombre, extraño alquimista.

El simbolismo alquímico del hombre y de la hermenéutica

Hay que combinar, por eso, metáfora y metonimia en el ser humano, con una alquimia especial. La hermenéutica misma tiene relación con esta ciencia antigua,[56] a través de Hermes, o Mercurio, que era el patrono de ambos, de los intérpretes y de los alquimistas. Estos últimos trabajaban con mercurio, ese *argento vivo*, metal líquido, híbrido, mestizo o análogo. La sustancia huidiza de los filósofos espagíricos. Y ese mercurio, si no se tenía cuidado, era veneno, como el fármaco de Platón y de Jacques Derrida.[57] Eran filósofos herméticos, trabajaban en el vaso de Hermes, en el atanor, que servía para sublimar. Y esto último es lo que más se necesita en filosofía.

Asimismo, el resultado de esas operaciones a veces era fraudulento: el «oro de los filósofos», que era falso. Y también el producto era el «hijo de los filósofos», el homúnculo, pretendido hombrecillo que se incubaba en el vaso, por obra de la sublimación. Especialistas en destilar eran estos filósofos del alambique, como lo fueron después Nietzsche y Freud, alquimistas del espíritu, y que ponían la sublimación como la clave para el aprovechamiento de las pulsiones.

El «hijo de los filósofos», al que se referían los alquimistas, es siempre la interpretación. Ella se decanta por el alambique del estudio, de la lectura lenta y cuidadosa, abierta a las sorpresas. Porque los filósofos interpretan, hacen filtros, como los espagíricos, y preparan su lectura en el vaso de Hermes, en el receptáculo hermético y hermenéutico de su teoría interpretativa. Y es que la interpretación es un homúnculo, como un hombrecillo, que también lee y trata de

comprender. Tal es la semejanza de la interpretación con el filósofo, cuya hija es, y al que imita, teniendo el doble poder de ser verdadera o falsa, veraz o falsaria, honesta o deshonesta.

El vaso hermético (*vas Hermetis*), o el atanor, es el texto. Él produce toda clase de ruidos, de posibles interpretaciones; pero el hermeneuta debe encontrar la que es o las que son no sólo posibles sino válidas. A veces se tiene que luchar con el texto, para sacarle un significado válido, valioso. Como se transmutan en oro los metales innobles.

La buena interpretación es la piedra filosofal; piedra porque es resistente, y filosofal porque ha sido obtenida mediante la aplicación del arte, de la hermenéutica filosófica. También hay transmutación; no es la unívoca idea de que la interpretación es exacta; y es, además, sublimación, pues no se cae en la tontería de decir que cabe cualquier cosa, que todo vale, y otros despropósitos por el estilo. Hay que sacar la quintaesencia del texto.

El momento del ennegrecimiento, o mortificación alquímica, es el del análisis semiótico; el del emblanquecimiento, o purificación, es el de la síntesis hermenéutica; y el momento final, el del resplandor rubicundo, es el del brillo de la verdad, del ser, en la interpretación del texto. Del lanzamiento de las hipótesis interpretativas (después del análisis, y como operación sintética), brota la iluminación. Después de la distinción viene la unión, y puede entonces hacerse correctamente, sin riesgo de confusión. Separando, conecta. Distinguiendo, reúne.

La piedra filosofal era el *filius macrocosmi*, hijo del macrocosmos y, por consiguiente, el microcosmos. Era el hombre mismo, transmutado en sabio. Era llegar a coincidir con el hombre arquetípico: el modelo. Y, en ese sentido, la

interpretación tiene un efecto psicológico y ético sobre el individuo, el alquimista o intérprete. Así se cumple lo que decía Gadamer, que «interpretar es interpretarse».[58] Es el ejercicio de la *subtilitas*, de la sutileza, la virtud del hermeneuta, que, como el alquimista, destila y sublima; la sutileza era, también, propiedad de Hermes o Mercurio, ya que él es rápido para comprender y atinado para interpretar. Tal es el premio de la mortificación, de la maceración del texto y de sí mismo, para poder resurgir, resucitar, transformado o transustanciado en otro.

Es cuando, según Jung, se da el nuevo nacimiento, donde se conjuntan el consciente y el inconsciente, el punto en que coinciden y se equilibran.[59] Coincidía con la imagen del ouróboros, serpiente que se mordía la cola, y significaba el infinito, es decir, la eternidad a la que se nacía. Es el equilibrio proporcional (o analógico) de las pulsiones. Es el resultado de la mortificación, la que se hace en el mortero, y es producto de la sublimación, por el vencimiento de esas fuerzas, que no es negación de las mismas, sino su encauzamiento. Esto se da en la idea-símbolo del hombre como microcosmos.

Opuestos fusionados: la otra dialéctica

Esa metáfora del hombre como microcosmos es atribuida a Hermes Trismegisto.[60] En efecto, en su *Tabla esmeraldina* dice: «Como es arriba es abajo», y de ahí han deducido que hablaba del mundo mayor y del mundo menor. Es una proclama hermenéutica, nacida de Hermes el tres veces grande, llamado así porque era filósofo, sacerdote y rey o legislador. Así pues, la dignidad del hombre estará cifrada en su ser de microcosmos, que lo hace la creatura privilegiada, el culmen del mundo natural. Los antiguos veían al hombre como el horizonte del ser, como el que reunía en sí mismo y en el que confluían todos los seres, en el que brillaba la gran cadena del ser (Lovejoy). William Norris Clarke se refería a eso con la expresión «Viviendo en el borde» («Living in the Edge»);[61] porque el hombre vive al filo de todo, en el entrecruce de los diferentes dominios.

Así es como brota la necesidad de una hermenéutica analógica para hacer filosofía del hombre o antropología filosófica. Hermenéutica porque el hombre, mal que le pese, habita en dominios de Hermes, vive en las encrucijadas, que eran posesión suya, y el hombre es entrecruce de reinos del ser, aglomeración de entes. Y así es la hermenéutica. Pero, ante todo, estamos en terrenos de la analogía, porque el hombre, al ser el microcosmos, es el análogo o icono del universo, el ejemplar o paradigma de la creación, el arquetipo concretizado. Por eso los hermetistas hablaban de un hombre prototípico, un Adán Kadmón, el cual se realizaba en todos los hombres. Y es la imagen que nos hacemos de él, es la idea

que nos formamos de su esencia. Tal es la naturaleza humana.

Hermenéutica analógica porque oscila entre los dos extremos perniciosos de la univocidad y la equivocidad. La univocidad nos limita demasiado nuestra idea del hombre; y la equivocidad la vuelve confusa, la distiende en exceso. Es que hay que equilibrar el lado unívoco y el lado equívoco del hombre. El lado unívoco es el de la razón, y el equívoco es el de la voluntad, del deseo. Pero se pueden equilibrar, analogizar, en la confluencia que forma la desembocadura de la imaginación, la cual orienta el deseo. Lo agranda o lo achica, lo encauza.

Según Jung, a Hermes los alquimistas lo veían como un mixto, con la androginia que Freud señalara en todo ser humano; era luminoso y oscuro, enseñaba y engañaba. Ellos tenían que soportar muchas bromas suyas antes de que los condujera al descubrimiento, a la piedra filosofal. Él concita el amor y el odio, y hace la alquimia de la transferencia, la fusión de contrarios que se da entre el inconsciente del analizado y el del analista, los cuales reviven ese entredós que se daba con el padre y el hijo. Es el afecto que brotaba como espíritu santo.

Ortiz Osés ve el ser como archisímbolo[62] porque contiene todas las oposiciones. Es la contradicción viviente. Leibniz englobó en el ser todos los posibles, para que no se le escaparan las implicaciones. Hegel fue más allá. Englobó en el ser también los imposibles, las contradicciones. Por eso su dialéctica. El ser es el archisímbolo, el símbolo del todo. No se puede excluir de él ninguna de sus partes, de sus aspectos. Por contradictorios que parezcan.

La mediación de la analogía —esa dialéctica extraña, o de la diferencia, porque no llega a la reconciliación de los contrarios, a su fusión completa, sino sólo a su equilibrio— se ve en Gracián. Él mismo es coincidencia de opuestos:

estoicismo y epicureísmo, dogmatismo y escepticismo. Su héroe dramático es más flexible que el héroe trágico, es el de la *aurea mediocritas*.[63]

Tal héroe tiene, sobre todo, la virtud de la prudencia y la discreción. Así como en la tragedia griega el héroe era un *phrónimos*, un prudente, aquí es el discreto, otro tipo de lo mismo. Y, a pesar de que la *phrónesis* o prudencia se opone a la *techne* o arte, Gracián habla de un arte de la prudencia. Une esos opuestos. Es lo que se hace en la cultura, la cual involucra los contrarios. Es lo que hacemos cuando convivimos con los demás, tratando de conseguir el bien común, el bien de todos, amigos y enemigos. Porque al captar al otro como semejante, como idéntico a nosotros a pesar de sus diferencias, estamos aplicando la analogía, estamos poniendo en ejercicio una hermenéutica analógica. Hermenéutica, porque nos mueve a interpretar al otro, al diferente; y analógica, porque nos hace aceptarlo en medio de sus diferencias e incluso por esas diferencias.

Así, la analogía tiene un aspecto dialéctico. Se ocupa en la unión de los contrarios. Pero no los resuelve completamente, no los reconcilia de modo pleno, siempre se conserva algo del conflicto. Por eso no es como la dialéctica usual (la hegeliana), es otra. Con todo, los hace entenderse, incluso los vuelve solidarios. Se ayudan entre sí, colaboran.

El símbolo tiene dos caras: una de icono y otra de ídolo; las dos son posibilidad, actualizamos una o la otra. La cara icónica es buena, conducente al significado; la idólica es mala, retiene en ella misma, parando o incluso impidiendo el paso al significado. La icónica es analógica; la idólica es, las más de las veces, unívoca y otras, las menos, equívoca. El ídolo se da por la univocidad o la equivocidad. Se da por univocidad cuando anquilosamos el significado, por endurecerlo y

forzarlo a ser lo que queremos de manera unitaria y vacía. Se da por equivocidad cuando no dejamos que el significado sea lo que es, sino que lo atomizamos en muchos fragmentos que no constituyen un todo. Se dispersan, se pierden.

La analogía en la comprensión del hombre

Ese sentido de la analogía o proporción lo tuvieron algunos grandes hombres. Fue lo que capacitó a Séneca para tener el equilibrio proporcional de las pulsiones que lo hizo famoso. De él nos dice un estudioso suyo, Robin Campbell: «Su interés se dirigió desde temprana edad hacia la mística pitagórica y varios cultos de origen oriental que entonces ganaban adherentes en Roma, antes de su final aceptación, en amplia medida, de la filosofía estoica».[64] De los pitagóricos viene la idea de analogía, de proporción, y seguramente de ahí la tomó Séneca y la impostó en el estoicismo.

Otros debieron a ese sentido de la proporción sus virtudes éticas, y otros su capacidad de comprensión de otras culturas. Por ejemplo, algunos de los misioneros españoles que vinieron a América entendieron lo mucho o poco que pudieron captar de la cultura indígena gracias a su utilización del razonamiento por analogía, comparando las cosas de la otra cultura con la propia u otras conocidas, como la griega y la latina. Así lo hizo Bartolomé de las Casas, quien en su *Apologética historia sumaria* defiende la cultura indígena comparándola con elementos de esas culturas conocidas para él y para los españoles.

De hecho, Las Casas utiliza una hermenéutica analógica en su interpretación de la ley natural.[65] Y es que dicha lectura es muy diferente si se hace desde una hermenéutica unívoca, como la de Ginés de Sepúlveda, con un rigorismo que sólo le dejaba ver iusnaturalismo en los europeos, que si se hace desde la analogía, como Las Casas; este evitaba una

hermenéutica equívoca, que endiosara a los indios, con tanta laxitud que diluiría la ley natural. Con esa hermenéutica analógica descubría que los indios aplicaban la ley natural de manera proporcional, semejante, pero con sus diferencias. Por eso Las Casas llegó a hablar de un humanismo indígena, diferente del humanismo de los renacentistas europeos, pero con algo en común, que era la búsqueda de lo esencial del hombre.

Todo lo cual nos hace percibir que Las Casas, en seguimiento de Santo Tomás y en el seno de la Escuela de Salamanca, empleaba una hermenéutica que podemos llamar analógica. La basaba en la analogía, y la aplicaba para evitar una visión univocista del derecho natural, como la que tuvo Sepúlveda, el cual únicamente fue capaz de reconocer humanismo en los europeos. Las Casas, evitando una hermenéutica equivocista, supo captar un humanismo indígena, es decir, un cumplimiento de la ley natural según la proporción o analogía del conocimiento y la comprensión que los indios habían alcanzado de ese derecho, de esa ley. Y evitó la actitud equivocista precisamente porque, junto con el reconocimiento de su humanismo y la defensa que de él hizo en lo que tenía de aceptable, también lo criticó. Fue justamente crítico de aquellas cosas en las que esa cultura iba contra lo que ahora llamamos *derechos humanos*. Pero también fue comprensivo e indulgente, buen hermeneuta, pues llegó a decir que era por el desconocimiento que los indios tenían del mensaje evangélico, pero que, apenas lo escuchaban, lo aceptaban con gusto y se adherían a él en la medida de sus fuerzas y capacidades.

Conclusión

Hemos analizado el propósito de la antropología filosófica, que es precisamente develar los aspectos de la intencionalidad del ser humano. Entre ellos encontramos como muy importante la intención de simbolicidad, del ser simbólico. Esto se reflejó en la simbología de los alquimistas, que supieron plasmar (acaso inconscientemente, o desde el imaginario) las figuras primordiales del hombre. Es una actividad de reunión de contrarios, una dialéctica extraña. Y es que la analogía es mediación, tiene ese aspecto dialéctico de pretender juntar los opuestos. Por eso interesa conocer a los grandes analogistas, para descubrir en ellos esa intencionalidad y ese cumplimiento de una praxis. Son nuestros modelos o paradigmas, los que supieron del manejo de la magia de la analogía.

3
ANALOGÍA Y DIALÉCTICA EN EL CONOCIMIENTO DEL SER HUMANO

Introducción

Después de haber señalado la relevancia del signo simbólico en la comprensión del hombre, esto es, en la antropología filosófica, y tras haber indicado la fusión de contrarios que el ser humano implica, en este capítulo buscaré algunos de esos signos tenues y muchas veces discutibles, que los renacentistas llamaron *signaturas*. Son las que no aparecen de modo inmediato, sino de manera indirecta y como parábolas. Son lo más analógico. Y son lo que Michel Foucault, según nos señala Giorgio Agamben, dejó como camino para una posible ontología, una ontología de la actualidad, que es toda metafísica futura.

Las signaturas son esos signos opacos, sutiles, meramente análogos, ciertas correspondencias, como las que se daban en el macrocosmos y el microcosmos. Por ejemplo, unas plantas semejaban tener ojos humanos, y en ello se encontraba que eran una medicina conveniente para ellos. Era lo semejante curando lo semejante, pero en su máxima expresión, ya la copia, la imagen. Aquí sólo pretenderé acercamientos, como los dejó insinuados Foucault, y los revive su seguidor Agamben. Creo que abren caminos, que dan pistas, también discretas y calladas, como las signaturas mismas.

La alquimia y sus signaturas

La idea de la alquimia era que el hombre podía intervenir en la generación de los metales, ser como una partera, que ayudaba a la tierra a dar a luz sus productos. Este saber veía las sustancias minerales como vivas, y participaba en su génesis. Aceleraba los tiempos.[66] El mundo se derivaba de un ser humano primordial, de un gigante original: el macrocosmos de un macroantropos.[67]

Por eso se nos dice:

> Es esencial captar claramente cuál es el plano en que se desarrolla la obra alquímica. Sin la menor duda, los alquimistas alejandrinos tenían conciencia desde el principio de que al procurar «la perfección de los metales» procuraban su propia perfección. El *Liber Platonis quartorum* (cuyo original árabe no puede ser posterior al siglo X) concede una gran importancia al sincronismo entre la *opus alchymicum* y la experiencia íntima del adepto. «Las cosas se hacen perfectas por sus semejantes, y por eso el operador debe participar en la operación» (*oportet operatorem interesse operi*) […] El propio adepto debe transformarse en Piedra filosofal. «Transformaos vosotros mismos de piedras muertas en piedras vivas», escribe Dorn (*transmutemini de lapidibus mortuis in vivos lapides philosophicos*).[68]

Eliade recoge la tesis de Jung de que la labor del alquimista no es sólo externa, sino interna.

> En definitiva —dice—, el alquimista occidental en su laboratorio, lo mismo que sus colegas chinos o indios, operaba sobre sí mismo, sobre su vida fisiopsicológica tanto como sobre su experiencia moral y espiritual. Los textos están de acuerdo en ensalzar las virtudes y cualidades del alquimista: debe ser sano, humilde, paciente, casto; debe tener el espíritu libre y en armonía con la obra; debe ser inteligente y sabio; debe al mismo tiempo obrar, meditar, orar, etc.[69]

Los alquimistas hablaban de mortificar la materia, a saber, de dar muerte al rey y a la reina; decían que la abandonaba su alma, pero que ella regresaba para hacer nacer al *filius*

philosophorum, andrógino, el cual antecede a la piedra filosofal.

> Hay que hacer resaltar la importancia que los alquimistas concedían a las experiencias «terribles» y «siniestras» de la negrura, de la muerte espiritual, del descenso a los Infiernos: aparte de que son continuamente mencionados en los textos, se las descifra en el arte e iconografía de inspiración alquímica, en las que esta clase de experiencias se traduce por el simbolismo saturnino, por la melancolía, la contemplación de cráneos, etc.[70]

Ellos debían sufrir la experiencia de la muerte (simbólica), la melancolía saturnina, y cosas así. «Sea como fuere, no podemos olvidar que el acróstico construido por Basilio Valentino con el término *vitriol* ('vitriolo') subraya la implacable necesidad del *descensus ad ínferos*: *Visita Interiora Terrae Rectificando Invenies Occultum Lapidem* (Visita el interior de la Tierra, y con la purificación encontrarás la Piedra oculta)».[71]

El cúmulo de sinónimos: azufre, mercurio o plomo, o cualquier otra cosa con la que identificaban la materia, señalaba que la veían *sub specie interioritatis*. Llegaban a decir que la piedra está en todas partes, que se encuentra en cada uno de nosotros. Incluso en cosas despreciables, para ocultarse. Hasta se daba a entender una dialéctica subyacente a ella: «Conviene igualmente observar que la paradójica ubicuidad e inaccesibilidad de la Piedra filosofal recuerda hasta cierto punto la dialéctica de lo sagrado en general».[72] Tiene que ver con los opuestos que se concilian: «Starkey describe la Piedra como 'la reconciliación de los contrarios, hacedora de amistades entre los Enemigos'. Aquí encontramos de nuevo el antiquísimo simbolismo de la *coincidentia oppositorum*, extendido universalmente, que figura ya en los estadios arcaicos de la cultura y que servía para definir la realidad fundamental, el *Urgrund* y el estado paradójico de la totalidad, de la perfección y, por

consiguiente, la sacralidad y Dios».[73] Así, pues, la coincidencia de los opuestos es una idea muy antigua, una búsqueda incesante, como algo que inquieta al hombre desde siempre. Quizá lo necesita existencialmente.

Robert Fludd era dado a encontrar correspondencias entre el mundo mayor y el hombre, que señalaba con círculos y otras figuras: «[S]ubsistía la creencia en la relación macrocosmos-microcosmos, la creencia en que el hombre había sido creado a imagen del mundo mayor y que existían verdaderas correspondencias entre el hombre y el macrocosmos».[74] También se aceptaba la creencia en la gran cadena del ser.

> Y, dado que existía una simpatía universal entre todas las partes que integraban el universo, el hombre podía influir en el mundo sobrenatural y ser influido por este. Este concepto tuvo una aplicación inmediata en la medicina con la doctrina de las «signaturas». De acuerdo con esta, se afirmaba que el verdadero médico estaba facultado para descubrir en el reino vegetal y el mineral aquellas sustancias que correspondían con los cuerpos celestes y, en último grado, con el Creador.[75]

Aparece aquí la idea de las signaturas de las cosas, esos pequeños signos, difíciles de encontrar y de interpretar, que conducen a su secreta esencia.

Thomas Tymme hablaba de la metáfora de los dos libros, a saber, la Biblia y el cosmos; escribió en 1612: «el Creador todopoderoso de los cielos y de la Tierra… ha puesto ante nuestros ojos los dos libros principales: uno, el de la naturaleza, el otro, el de la palabra escrita…».[76] Se trata de leer, de contemplar y meditar para encontrar, precisamente, esas signaturas que están a la vista y, a la vez, medio ocultas.

> Estaba muy extendida la idea de que el hombre era un microcosmos, creado en analogía plena con el macrocosmos o mundo universo:
>
> Paracelso y sus primeros seguidores creían firmemente en la analogía macrocosmos-microcosmos. El hombre era una pequeña réplica del gran mundo que lo rodeaba, y en su interior estaban representadas todas las partes del universo… En todas las épocas se había considerado

> provechoso descubrir las correspondencias que existían entre los mundos mayor y menor, y se había acudido a la teoría de la simpatía y la antipatía para explicar la interacción universal.[77]

Las signaturas, pues, así como las correspondencias entre las cosas y la simpatía universal, pertenecen a la idea de la analogía.

En efecto, las signaturas eran ciertas analogías muy tenues, a veces forzadas, entre el hombre y la naturaleza; como algunas plantas que se parecían a ciertas partes del cuerpo, y por eso eran medicinales para ellas.

> La relación entre el macrocosmos y el hombre tenía otras implicaciones químicas. El paracelsiano francés Joseph Duchesne (¿1544?-1609) era un ejemplo de esa búsqueda persistente de analogías químicas de los paracelsianos cuando, al referirse a las enfermedades respiratorias, se servía de la misma analogía de la destilación que empleaban otros yatroquímicos (o médico-químicos) para explicar el origen de los arroyos que nacían en las montañas.[78]

Es el principio de la homeopatía, la curación por lo semejante, el fármaco que, en cierta cantidad es veneno y, en cierta otra, medicina. Aparece de nuevo la idea de la analogía, que es proporción. Ella, la analogía o proporción, es la que conjunta los opuestos, la que realiza esa difícil dialéctica de conciliar los contrarios, que era lo que buscaban aquellos filósofos.

La paradoja y los contrarios

Otro que vivió íntimamente la dialéctica, pero una dialéctica extraña, la de la paradoja, fue Kierkegaard. En cuanto a él, Jacques Colette nos dice:

> Al haberse desviado del pensamiento del concepto para ser relación consigo, el espíritu comienza por la angustia, que es lo posible de la libertad. Y la angustia (de esencia espiritual y no carnal) tiene como antecedente la ironía, *infinita et absoluta negativitas*. Esta negatividad significa la ausencia de un verdadero yo y, si se inmoviliza en sí misma, su destino es encantarse con la nada, evolucionar en el reino de las sombras, flotar entre cielo y tierra en un *inter-esse* de superficie. Pero, como punto de partida de la dialéctica negativa, es el origen del movimiento por el que el individuo se distancia de la existencia inmediata: *Ut a dubitatione philosophia sic ab ironia vita digna, quae humana vocetur, íncipit*. Si no quiere fijarse en la abstracción de la ironía total, la vida, empezada así bajo el signo socrático de la dialéctica irónica, debe continuar profundizando el intervalo (el *inter-esse*), que es la existencia, entre el ser y el pensamiento.[79]

La cita es larga pero muy esclarecedora. Kierkegaard vivió la paradoja en sí mismo. Por eso pudo dar testimonio de esa dialéctica diferente, es decir, dialéctica de la diferencia, por cuanto que no destruye los contrarios, sino que los conjunta y los hace coexistir, e incluso laboran el uno para el otro. Esa es la idea de la analogía, de la proporción, por la que los opuestos mismos se ayudan.

Los contrarios en retorno

Se decía que en Nietzsche no había dialéctica, por su oposición a Hegel. Pero se puede encontrar en él, sólo que una dialéctica de la diferencia. De ello nos habla Michel Haar. Al comentar el estilo de Nietzsche, afirma que es destructor y explosivo:

> Sin embargo —agrega—, en cada ocasión, la destrucción sólo es posible sobre la base de una nueva afirmación, más radical. De lo cual surge una de las cuestiones más agudas: ¿no habría en Nietzsche una sutil restauración de la metafísica y de la moral (en la medida en que, por ejemplo, es difícil no representarse al superhombre como un ideal)? De ahí la suprema perplejidad que puede permanecer en el horizonte de nuestra interrogación: ¿en qué «supera» Nietzsche la metafísica que combate?[80]

Lo que queda claro es que derrumba la metafísica platónica, la cual separa un ser auténtico y un ser degradado; para él todo queda reasumido en Dioniso (la voluntad de poder), ya sea «real» o «ficticio». No hay fundamento y fundamentado, porque todo es igual. En ese sentido, Haar encuentra que, según la idea de metafísica de Heidegger, como identificar el ser en su totalidad, Nietzsche es un metafísico. La misma voluntad de poder es un concepto metafísico. «¿Pero en qué esta expresión de voluntad de poder es también una identidad? ¿No nos remite más bien, como todos los grandes temas nietzscheanos, a identidades quebradas, desfiguradas, por siempre dispersadas e inhallables?».[81] Lo esencial del proyecto nietzscheano está en su primer libro: *El origen de la tragedia*, y todo lo posterior es desarrollo suyo.

En esa línea, para Nietzsche el nihilismo es la voluntad de poder decadente, más bien impotente, que niega la vida. Es

nihilismo porque dice que este mundo no vale nada y nada vale en este mundo. Es la vida que no vale, lo que vale es otra realidad. Pero, al derrumbar el mundo verdadero también se cayeron las apariencias. La apariencia queda como única realidad, es el Todo. Incluso reúne los contrarios. Por eso no hay *en sí*, sino pura interpretación. Todo es máscara. Sólo hay devenir, que es un juego de máscaras e interpretaciones. De este modo, el nihilismo se ha transformado, de decadencia, en plenitud, de nihilismo pasivo en activo:

> Así, el nihilismo no se encuentra superado simplemente porque la diferencia metafísica esencial deje de valer. Para transformar el nihilismo «total» en nihilismo «realizado» o «extático» (el que precisamente permite salir, *ek-stasis*, de la diferencia) hay que pasar de la comprobación de la disolución a una disolución activa, afirmativa. La nueva afirmación incluye un *acto de destrucción* de todos los vínculos surgidos de la diferencia. Esta unidad de la creación y de la destrucción en el seno de una fuerza supremamente afirmativa (el nihilismo activo) remite a una perspectiva que Nietzsche llama también «dionisíaca»: perspectiva de la gozosa y pura afirmación de la unidad de los contrarios.[82]

Hay, pues, una dialéctica en Nietzsche.

Aquí radica precisamente el contenido dialéctico del pensamiento de Nietzsche, en el sentido de que se ha considerado que ella radica en la coincidencia de los contrarios. Pero es una dialéctica *sui generis*; no una dialéctica superadora, como la de Hegel, sino más como la de Nicolás de Cusa: la *coincidentia oppositorum*, en la que los contrarios se unen, pero no se funden en algo nuevo, no hay síntesis, sino que coexisten y se dan tensión, aprovechan su conflicto, viven en él y de él. Así, más bien la negación de la contradicción es síntoma de nihilismo decadentista:

> En efecto, si la auténtica lógica se define como una búsqueda de la identidad a toda costa y como el rechazo del carácter contradictorio de la vida, la voluntad de verdad se liga a una voluntad de poder nihilista y, más brutalmente, a una oculta voluntad de muerte. Todo conocimiento está impulsado por esa voluntad ascética, esta voluntad de autodestrucción que va a revelarse como la forma suprema de moral. En todo conocimiento se encontraría la aspiración a situarse definitivamente

fuera de toda contradicción, es decir, para Nietzsche, en la nada.[83]

El ser es, pues, contradicción, conflicto, devenir, combate, tragedia. He ahí una dialéctica trágica, la de Nietzsche, que preserva la antítesis, la vida.

Las correspondencias entre los seres

Más allá de los contrarios, la analogía se encontraba en las correspondencias (a veces ocultas) entre las cosas. Charles Baudelaire las señala, y dice: «Fourier y Swedenborg, el uno con sus *analogías* y el otro con sus *correspondencias*, se han encarnado en el vegetal y el animal que tenéis ante vosotros, y en lugar de enseñaros con la voz, os adoctrinan por la forma y el color».[84] Según lo que comenta de estos dos autores, entiende las analogías y correspondencias como algo que, más que decirse, se muestra (de manera cercana a Wittgenstein). Son signos que casi no pueden decirse, sino mostrarse.

Esta búsqueda de correspondencias entre las cosas, que tanto apasionó a los poetas, es un ejercicio de analogía. Consiste en encontrar proporción donde parece que no la hay, pero está oculta, implícita. Es despertar a las cosas, hacerlas hablar, como lo realiza el poeta. Es tocar la simpatía universal, la analogía cósmica, de la que hablaban los estoicos griegos y romanos. Y las signaturas, pequeños signos, son las que nos orientan hacia esa analogía, que parece perdida desde el Renacimiento, pero que de tiempo en tiempo reaparece y vuelve a brillar.

Otra vez las signaturas

Más cercano a nosotros, Foucault señaló las signaturas como camino casi oculto hacia la metafísica.[85] Agamben las retomó, y ha discurrido por esa vía.[86] Yo he querido aprovecharlas también. Y me han conducido a la imagen del hombre como macrocosmos, reflejo correspondiente del macrocosmos, que es la idea en la que se apoyan, se encabalgan. Eso me ha traído algunos mensajes.[87]

Las signaturas se daban en lo que Paracelso y otros médicos inspirados en él encontraban como resonancia del ser humano en la naturaleza; por ejemplo, plantas que tenían la semejanza de los ojos eran buenos remedios para ellos. Mas, como señala el propio Foucault, la correspondencia del microcosmos con el macrocosmos dejó de funcionar en el mismo Renacimiento, cuando surge la ciencia moderna. Sin embargo, hay nuevas signaturas. Estas se dan en esas correspondencias y analogías que supieron ver los románticos, además Kierkegaard y Nietzsche, así como los simbolistas, por ejemplo Baudelaire.

Luego otros las han encontrado, como Jaspers, en su idea de cifras o lenguaje cifrado que tienen algunas cosas o acontecimientos para el hombre. Y el propio Agamben, que ha sabido hallarlas indicadas por Foucault, supo encontrar sus pequeños indicios. Ahora tenemos necesidad de saber verlas, porque los tiempos filosóficos son difíciles, y escasea el sentido.

En esa línea del sentido se colocan ellas. Y es que, más que una ontología referencialista, más que una metafísica de la referencia, necesitamos una del sentido, es decir, que señale el

sentido de la existencia, de la vida, para poder encontrar el camino hacia el vivir pleno.

Las signaturas acuden a nosotros, para ayudarnos y rescatarnos de nuestro sinsentido, cuando más parece que nos hallamos postrados, olvidados, abandonados. No son evidentes ni muy aparentes, pero se presentan. Surgen ante nuestra mirada, sólo que nos falta la costumbre o quizá la capacidad de discernirlas. Por eso se requiere tanto que agucemos nuestra mirada para captarlas.

Pues bien, en esto nos auxilia la analogía. Esa advertencia que necesitamos para las signaturas no es otra cosa que la antigua sensibilidad para la analogía. Es el sentido de la proporción. La modernidad la perdió grandemente, pero ha habido intentos de recuperarla. Por eso es perentorio volver a estudiar la analogía, su concepto, que es como una clave que nos orienta en nuestro tránsito, en nuestro peregrinar por un mundo extraño en el que añoramos las floraciones de sentido.

La idea de la analogía

El concepto de analogía está muy vinculado al problema de la metafísica en nuestro tiempo. Precisamente estamos en un momento que no es nada favorable para la metafísica ni, por ende, para la analogía. Pero es un tema muy necesario, y una manera de abordarlo es señalando los límites de nuestro conocimiento, los lindes con que topamos y que tenemos que transgredir, para ir más allá, hacia el misterio.

La noción de analogía es el recurso indispensable para la metafísica, y lo vemos, por ejemplo, en la teorización de los llamados tomistas trascendentales. Recibieron ese calificativo porque, dentro de la tradición aristotélico-tomista, fueron pensadores atentos a la crítica kantiana. Creyeron que no podían hacer metafísica sin afrontar los cuestionamientos y las dificultades que para ella había señalado Kant. Por eso elaboraron un tomismo trascendental, que se planteaba desde el sujeto, desde las condiciones de posibilidad del conocimiento.

Pionero en esto fue el jesuita belga Joseph Maréchal, en la segunda década del siglo XX.[88] Ya en la Universidad de Lovaina se habían planteado este criticismo, por ejemplo Mgr. Noel. Pero aquí se da toda una escuela, principalmente en la Compañía de Jesús.

En esta línea siguió Johannes Lotz, junto con Josef de Vries y otros jesuitas alemanes, reseñados por Muck. Aquí fue notable también el contacto que se dio con Heidegger, por parte de Lotz y de Karl Rahner. En efecto, Lotz fue alumno del autor de *Ser y tiempo*, y Rahner lo tomó en cuenta para su quehacer teológico. En esa línea continuó Emerich Coreth, en

Austria, de cuya metafísica se decía que era una preparación para la teología de Rahner.[89] Suele asociarse con ellos a Bernard Lonergan, jesuita canadiense que se dedicó a la teoría del conocimiento.

Recuerdo que en 1996 me tocó dialogar con Coreth acerca de la analogía. Fue en la Universidad Pontificia de México, a la que él había sido invitado a dar un curso breve. Se aprovechó la ocasión para que discutiéramos nuestras posturas frente a la analogía. Yo había leído desde hacía mucho su *Metafísica*, en la que venía un capítulo sobre el tema.[90] Lo único en que disentimos fue en que él pensaba que la analogía más propia era la de atribución, y que había que tender siempre a la univocidad. Yo aprovecho más la analogía de proporcionalidad, y me parece que la univocidad las más de las veces resulta un ideal inalcanzable. Para mí, la analogía se acerca más a la equivocidad, a la diferencia.

Después de mencionar a los tomistas trascendentales, se nos presenta el tema de la analogía en la metafísica de José Gómez Caffarena, S. J. A este gran profesor lo visité en varias ocasiones en Madrid, y alguna vez nos vimos en México; siempre me sentí unido a él por la visión de la analogía como una dialéctica. Así, en el Instituto de Fe y Secularidad que él dirigía, intercambiamos nuestros puntos de vista sobre la teoría de la analogía, que él manejaba muy bien.

En Caffarena —gran conocedor de Kant—, hay un uso diferente del método trascendental, incluso de la analogía, todo muy personal e innovador.[91] Así, en él se encuentra una visión dialéctica de la analogía, que después retomará un jesuita argentino: Juan Carlos Scannone. Este último me ha hablado acerca del influjo de Caffarena sobre él. La exposición que Caffarena hace de la analogía es muy cuidadosa y detallada. Se encuentra en varios de sus escritos.

Sin embargo, al paso que se considera la exposición de la analogía en la metafísica del tomismo trascendental, es preciso hacerle algunas críticas. Son críticas a veces fuertes, pero me parece que muy justas. Siempre hay que tratar de salvar lo bueno y aprovechable que hay en esa escuela de pensamiento tomista, pero también hay que señalar las dificultades que ostenta.

Y es que, en verdad, hay cosas muy discutibles en el mismo planteamiento del tomismo trascendental. Algunos, como Gilson, cuestionaron su carácter tomista; otros negaron que llegara a ser una metafísica, siendo en todo caso una protometafísica o premetafísica, dado que se tenía la impresión de que se quedaba del lado del conocimiento y no alcanzaba a pasar al lado de la realidad.

En cuanto a la analogía, tenemos las polémicas que hubo entre dominicos y jesuitas, los primeros siguiendo a Cayetano, que privilegiaba la analogía de proporcionalidad, y los segundos a Suárez, que privilegiaba la de atribución. Por una parte, tenemos las críticas de Ralph MacInerny, quien aseguraba que Cayetano había distorsionado la doctrina tomista de la analogía, que no había sido completamente fiel al Aquinate. Pero también tenemos a los que dicen que Suárez tampoco fue muy fiel seguidor de Tomás, como sostiene Cornelio Fabro en sus comentarios a Rahner. Una y otra postura tienen sus dificultades, ambas alas de la analogía, cuando se absolutizan. Yo tengo para mí que es válido lo que dijo el P. Santiago Ramírez al final de su vida: que había que juntar la analogía de proporcionalidad y la de atribución, pues se complementan bien. Hay que usar las dos.

Algo que me parece muy importante es hacer ver que la analogía evita la acusación de ontoteología que dirige Heidegger a la metafísica occidental, por el olvido del ser y de

la diferencia ontológica entre ser y ente, así como por hacer de Dios el ser, siendo que es un ente. En cuanto a esto, es notable la respuesta que elabora Jean-Luc Marion, en un célebre artículo de homenaje a Santo Tomás, publicado en la *Revue Thomiste* de 1995.[92] Allí Marion hace ver que precisamente la doctrina de la analogía es la que impidió a Tomás incurrir en la acusación de hacer ontoteología; porque la analogía lo obligó a distinguir entre esencia y *esse*, los cuales se dan de manera muy distinta en Dios y en las creaturas, y con ello no se reduce a Dios a un ente, y no se cae en la ontoteología.

Finalmente, esto nos hace llegar a unas conclusiones sobre el replanteamiento de la analogía y de la metafísica misma. Aquí no podemos dejar de pensar en la experiencia religiosa, señaladamente la del dolor, que es la que Philippe Nemo encuentra en Job, y ese es el mayor paso hacia la Trascendencia, en la cual siempre habrá misterio, algo irreductible.[93] Si la analogía es un instrumento conceptual para ir a la Trascendencia, hay que tomar en cuenta esos otros caminos más existenciales.

Con respecto a esto, hay algo que he sostenido continuamente, y es que tenemos que hacer una metafísica significativa para el hombre actual, hay que buscar la manera de dialogar con él, y no solamente contarle cosas que considera periclitadas y que quedaron para la Edad Media. Tanto la metafísica como la analogía pueden plantearse de un modo significativo y atrayente para el ser humano de hoy, porque responde a sus inquietudes e interrogantes.

Conclusión

La analogía tiene una vitalidad insospechada. Uno de sus aspectos son las signaturas, esos signos en los que hay correspondencias a veces no tan aparentes o tan fáciles de constatar y que, sin embargo, poseen semejanzas con las cosas con las que se relacionan. Foucault dejó las signaturas como resquicio para llegar a la metafísica, según lo ha señalado recientemente su seguidor Agamben. He querido transitar un poco por ese camino.

Y como la idea de la analogía de las signaturas está entroncada con la idea de la correspondencia entre el macrocosmos y el microcosmos, he querido explotar esta idea del hombre, antigua y actual. Eso nos ha conducido, sí, a la metafísica, pero a través del ser humano, para lograr una ontología que le diga algo al hombre de hoy.

4
EMBLEMA, SÍMBOLO Y ANALOGÍA-ICONICIDAD

Propósito

Dada la importancia que hemos encontrado en el símbolo para la cultura, en este capítulo me propongo reflexionar sobre algunos movimientos semióticos que confluyen en esa área de la simbolicidad que es la literatura emblemática, la cual puede resultar muy ilustrativa. Tomaré como motivo la magna obra *Mundo simbólico*, de Felipe Picinelli. Este género o estilo, al que se asigna como origen el siglo XVI, en la obra de Andrés Alciato, *Emblematum libellus*, de 1531, reunía varios elementos, tanto medievales como renacentistas.[94] Del Renacimiento contenía la admiración por el Oriente, sobre todo Egipto. De la Edad Media tomó el aprecio por el simbolismo, tanto el bíblico, como el alquímico, el herbolario y el de los bestiarios. Se congregaban en esas confluencias medievales los símbolos de todos los reinos: el mineral, el vegetal, el animal y el espiritual. Pero esta mentalidad simbolista medieval se veía, sobre todo, como intentaré mostrar, en el resurgir de la polémica entre el sentido literal y el alegórico o simbólico de los textos. Hay en esta literatura emblemática un repunte del alegorismo y también encuentro presente en ella el analogismo o la mentalidad que busca analogías entre las cosas, y lo que Peirce llamaría iconicidad, esto es, la presencia fuerte del signo icónico, el cual representa cualidades y relaciones ocultas de los seres.

La alegoricidad en los textos

Lo que tal vez más propiamente deriva de la Edad Media hacia la literatura emblemática es la alegoricidad. La alegoría ha sido definida como una metáfora continua.[95] Pero también es lo que se opone al sentido literal. Se señala en los textos un sentido alegórico además del literal. La Antigüedad ya los había detectado y, a través de Filón de Alejandría, pasaron al cristianismo. En la época patrística polemizan los que privilegiaban el sentido literal y los resaltadores del alegórico. Y eso llega a la Edad Media. En la añadidura que hace Agustín Erath al prólogo del *Mundo simbólico* de Picinelli, nos habla de los dos sentidos principales a los que de manera muy amplia se reducían los muchos que podían darse en los escritos, por ejemplo en las Sagradas Escrituras, a saber, el sentido literal y el sentido alegórico o simbólico. No niega el sentido literal, pero lo supedita al sentido alegórico. Al obtener el sentido literal del emblema es cuando podemos pasar a su sentido alegórico. Y cita a San Clemente Alejandrino, quien decía: «Es utilísima la tarea de la interpretación simbólica para muchas cosas puesto que ayuda a la teología exacta, a la piedad, a los discursos del género demostrativo y finalmente al ejercicio de la brevedad y a la manifestación de la sabiduría».[96] No olvidemos que en la primera época del cristianismo la escuela de Alejandría daba predominio a la lectura alegórica, mientras que la de Antioquía lo concedía a la lectura literal. Clemente pertenece a la escuela alegorista de Alejandría. Pero los alejandrinos no quitan el sentido literal, solamente lo supeditan a la búsqueda del sentido alegórico, y a lo que en él se busca: la vida del

espíritu.

Porque precisamente el sentido alegórico era también llamado *sentido espiritual*. Era lo que hacía remontarse por encima de la historicidad del sentido literal, también denominado *histórico*, y llegar a esa zona atemporal o supratemporal de lo místico. Quedarse en el sentido literal empobrecía demasiado, se buscaba siempre trascender hasta el alegórico o espiritual. Pero este tenía el peligro de perder al caminante, de olvidar el suelo firme de la literalidad y de ahogarlo en el remolino de sentidos que podían salir del texto. Por eso se ayudaba del literal, de la letra, sólo para apoyarse, porque se recordaba aquello que decía San Pablo: «La letra mata, el espíritu da vida».[97] No había que quedarse, pues, en el sentido literal, que mata, sino sobrepujar hasta el sentido espiritual, que da vida. Pero sin dejar el apoyo del suelo literal, que evitaba el ser devorados por sentidos sin fin que se encabalgaban y a la postre se perdían en una especie de monismo. Pasaron muchos siglos y pensadores para que pudiera realizarse una síntesis aceptable entre las dos corrientes en tensión.

Así, vemos que en la obra de Picinelli se cita a Filón de Alejandría, en quien se basaron los Padres cristianos para recibir el problema de la interpretación literal y la alegórica. Entre los autores patrísticos, sobresalen las citas que el *Mundo simbólico* hace de Orígenes, Casiodoro y Boecio. El primero, porque nos recuerda la herencia del mencionado Filón sobre los cristianos, ya que, como sabemos, se desató la célebre polémica entre Antioquía y Alejandría. Los antioquenos daban prioridad a la interpretación literal de la escritura, y los alejandrinos la daban a la alegórica. De este modo, Alejandría está representada por Orígenes en el texto de Picinelli. La interpretación literal no está representada aquí por ningún

antioqueno, pero sí por Casiodoro y Boecio. Y, sobre todo, se presenta en su síntesis, que fue el gran San Agustín, el autor más citado en el texto que comentamos. De entre los medievales, sobresalen San Anselmo y San Pedro Damiani, rivales en cuanto a la metodología teológica, dialéctico el primero y antidialéctico el segundo, pero santos los dos. Uno daba prioridad a la literalidad, tratando de centrarse en la sola razón, y el otro la daba a la alegoría, en contra de la razón sola. Siguen también San Bernardo, así como Hugo de San Víctor y Ricardo de San Víctor, literalista el primero y alegoristas los dos victorinos, perpetuándose esa lucha entre los dos sentidos. Pero también se encuentran Santo Tomás de Aquino y San Buenaventura, el primero más inclinado a la literalidad, y el segundo a la alegoricidad, pero ambos realizando un equilibrio y una síntesis superior, en la que se dan los dos sentidos, y cada uno predomina en la medida en que es necesario.

La analogicidad en los símbolos y emblemas

En la emblemática hay analogicidad, la cual consiste en buscar las semejanzas (a veces ocultas y no aparentes) de las cosas, como encontrando que son signos unas de otras, con lo cual se recupera la alegoricidad y hasta se trasciende, porque establece varias relaciones entre los seres, no sólo de alegoría. Hay analogicidad en la emblemática, porque los emblemas y símbolos se elaboran con base en analogías que se dan entre las cosas, inclusive entre las creaturas y el Creador, que es la más difícil de encontrar. La analogía fue uno de los elementos más típicos de la Edad Media, a pesar de que algunos de sus pensadores tendían más al univocismo, como Duns Escoto, o a la teología negativa, como el maestro Eckhart. Fue Santo Tomás el que insistió en la analogicidad del conocimiento, pero muchos otros también supieron verlo.

La idea de la analogicidad (y de la iconicidad, que revisaremos más adelante) se refleja en la idea del hombre como microcosmos. Esto lo vemos en la misma añadidura al prólogo, hecha por Erath, donde este traductor dice que a terminar esa pesada labor de traducción lo estimularon «la gloria de Dios y la salud del prójimo, o sea el doble eje del microcosmos».[98] Es decir, había en ese entonces una dilatada presencia de la idea del hombre como microcosmos en el ambiente cultural renacentista. Del microcosmos surgen, como dos ejes, la polarización hacia Dios y hacia el prójimo.

De hecho, la idea de microcosmos es un símbolo de la iconicidad del hombre, de su carácter de limítrofe entre los distintos reinos del ser. Y, a fuer de limítrofe, puede participar

de todos ellos y conectarse con todos. ¿Por qué la idea de microcosmos es esencial a la literatura emblemática? La alusión de Erath al hombre como microcosmos no es casual. El emblema tiene algo de extraño, es algo limítrofe, lugar de encuentro: de lo visual y lo lingüístico, de lo literal y lo alegórico. Especie de metáfora, el emblema vive de la tensión de sus dos sentidos, el literal y el alegórico, y de la tensión de sus dos medios, el visual y el lingüístico. El emblema mismo es una especie de microcosmos.

La simbolicidad y la hermenéutica

Añade Erath, en su prólogo al libro de Picinelli, que interpretó los emblemas siguiendo a buenos autores. Lo cual quiere decir que los símbolos (como lo son los emblemas) pueden interpretarse, son para eso, son susceptibles de hermenéutica. Eso nos ayuda en el tiempo actual, cuando hay algunos que creen que los símbolos no pueden interpretarse, sino que solamente pueden vivirse, son para vivenciarlos. Aquí vemos que sí pueden interpretarse, pero con una hermenéutica mixta, de comprensión y de vivencia, como es la hermenéutica analógica. Esto da un apoyo muy valioso a la analogicidad en la hermenéutica, ya que ella es un intento de conjuntar el decir y el mostrar (que tanto separaba Wittgenstein). Según algunos, la comprensión del signo no se puede decir, sino, en todo caso, mostrar, si no es que se queda como un lenguaje privado, sólo accesible al que ha comprendido el símbolo, sin poder nunca comunicar su comprensión del sentido. Así, la analogicidad permite interpretar no sólo con la inteligencia, sino también con la vivencia. El símbolo no sólo se experimenta, también se interpreta. Justamente con esta interpretación mixta y analógica que combina las dos maneras que tiene el hombre de relacionarse con lo otro, el sentimiento y la razón.[99]

Esto se ve en la literatura emblemática, singularmente en este texto de Picinelli. *El mundo simbólico* parece hablarnos de que el mundo mismo es un texto, tejido todo él de significados múltiples. Y se puede interpretar el mundo, y todos los símbolos en él, por nuestra condición de analógicos, de limítrofes, esto es, por ser microcosmos. Esa condición que

el hombre tiene de microcosmos le permite experimentar y vivenciar todos los reinos de la naturaleza en sí mismo. De esta manera puede interpretar no sólo desde la inteligencia, sino además desde la experiencia. Puede vivir los símbolos que se le dan, y puede también interpretarlos, hacer que pasen al intelecto, lograr que se conjunten, como en una especie de sinapsis o síntesis, el afecto y el concepto.

La iconicidad como analogicidad

Veamos primero el aspecto icónico de la emblemática. Felipe Picinelli elaboró su tratado *Mundo simbólico*, esto es, el universo del símbolo, pensando en la utilidad que para los hombres se obtendría si este reflejaba a Dios y lo mostraba en compendio. Un resumen finito de alguien infinito necesariamente tenía que ser una metonimia, la parte por el todo, un signo fragmentario que remitiera a la totalidad que representaba, un pequeño fragmento que contuviera en sí la inmensidad del todo al que pertenecía y al que daba a conocer. Pero también es metáfora, al menos en parte, pues se basa en la semejanza que el hombre tiene, por sus atributos, con la totalidad del universo.

Vemos aquí dos elementos: uno es la analogicidad de los símbolos, otro es su iconicidad. Hay iconicidad, porque se dan semejanzas entre el signo y lo significado, comparten ciertas cualidades que son las que precisamente se han de encontrar mediante la interpretación. Las cualidades no son necesariamente sensibles y aparentes, pueden ser virtuales o escondidas. Por ejemplo, la serpiente de bronce levantada por Moisés en el desierto y que cura a los que son mordidos por las serpientes, es semejanza de Cristo en el poder que tiene de curar del pecado a los que vuelvan la mirada para verlo en la cruz. Así pues, la analogía y la iconicidad se nos muestran como la misma cosa. Se exige, por tanto, una hermenéutica analógica o icónica, que sobrepase el nivel de lo unívoco, de lo meramente indexical o deíctico. Y que se trata de una disciplina hermenéutica, esto es, de un arte de interpretar, se ve en que Picinelli alude a unas leyes de los símbolos, y a un

arte simbólico, que consiste en conocer esas leyes, para poder interpretarlos. Se trata, por consiguiente, de una hermenéutica analógica o icónica.

Pero hay una hermenéutica del símbolo, lo que él mismo acaba de llamar una «interpretación simbólica», lo cual nos parece acertado ahora que muchos, siguiendo a Raimon Panikkar, sostienen que el símbolo no se puede interpretar, que sólo viviéndolo se lo puede comprender.[100] Eso es en buena medida verdad, pero nos conduce también a una interpretación que exige vivirlo de alguna manera, al menos en cierta medida. Y esto se corresponde con lo que yo llamo *hermenéutica analógica* o *icónica*, ya que la analogicidad y la iconicidad son las que nos permiten aproximarnos vivencialmente a interpretar algo, y no nada más con la inteligencia, sino con todo el hombre.

En el pequeño tratado sobre la naturaleza del símbolo, Picinelli nos dice que resume lo que han expuesto los mejores autores de esa interpretación simbólica, esto es, los representantes de esa hermenéutica del símbolo que tratan de conjuntar el sentido literal con el sentido alegórico, la interpretación por el sentimiento con la interpretación por la razón.

El emblema es un tipo de símbolo. Por eso se deben dar las reglas para la perfecta estructuración del símbolo. *Emblema*, según su etimología griega, significa insertar o intercalar, esto es, lo que por causa de ornato se engarza en algo. *Símbolo*, también según su etimología, significa unir o concordar, y por ello puede igualmente aludir a señales que se usan para significar «cosas o conceptos o principios latentes en el ánimo».[101] Es decir, lo que se manifiesta nos conecta con lo latente, una estructura aparente nos conecta con una estructura profunda. Los emblemas pueden ser morales y

heroicos (a estos últimos los italianos los llamaban *Impresa*, y es lo que los españoles llamaron *empresas*, como las que se grababan en los escudos).

El emblema consta de una figura y de un lema, los cuales, además de tener un significado literal, tienen uno alegórico, al que el anterior remite. Más aún, el literal es el puente hacia el alegórico. De modo que, si no se consigue el literal, tampoco se alcanza el alegórico, al menos no el exacto. La figura es la materia o cuerpo, y el lema es la forma o alma del emblema. Y las dos partes se unen para brindar el significado. No basta conocer la figura sola, ni tampoco el lema solo; hay que concordarlos (simbolizarlos), y de su unión saldrá el significado pleno. Explica Picinelli: «Además, el emblema heroico es un compuesto con un significado doble: uno literal y otro alegórico y, por tanto, la figura emblemática con su lema no sólo debe tener un sentido físico y moral, sino además implícitamente una consideración y concepto nuestro particulares».[102] El emblema heroico se distingue del moral en que «escoge sus figuras con mayor rigor y con un significado más especial e interpreta el sentido recóndito y mutuo que entre sí tienen la figura y el lema».[103] En cambio, el emblema moral es más libre, pues admite todo género de figuras, enteras y divididas, reales e imaginarias, legendarias e históricas, perfectas y monstruosas, simples y compuestas, que revelan el concepto moral por las solas figuras o por los solos lemas. Y, cuando se trata de lemas solos, se llaman *símbolos morales*, los cuales son proverbios o máximas enigmáticos, que representan un ejemplo o un misterio, por ejemplo, los apotegmas o dichos de Pitágoras, como «Hay que abstenerse de las habas» (que significa rehuir las votaciones políticas), «No hay que excederse en la balanza» (que significa buscar el término medio) y «No hay que avivar el fuego con la espada» (que significa no injuriar al que es colérico). Y difiere

de los jeroglíficos en que estos son figuras que tienen significado sin necesidad de palabras ni lemas, por ejemplo, la serpiente enroscada en el mundo significa la eternidad. En el caso de los emblemas, después de conjuntar la figura y el lema, se da el sentido literal, y después de este, el alegórico:

> Ni con sólo la figura ni con sólo el lema explica su pensamiento sino con la unión de los dos se expresa y determina el verdadero y literal sentido del emblema heroico, bajo el cual subyace el sentido alegórico que sugiere no sin deleite por doquiera y para todos en forma agradable las ideas internas y principios del autor.[104]

Cabe notar el gusto o placer que da aquí la interpretación; si bien toda interpretación tiene el aspecto de resolver un enigma, y con ello proporciona placer, aquí es más, por encontrar algo bello, ingenioso y útil. Hay placer no sólo en el desciframiento, sino también en la captación de lo descifrado. Para ello dará Picinelli las reglas de la confección de las figuras y los lemas, que también servirán de reglas de interpretación. Reglas que son de encodificación y, al mismo tiempo, de decodificación.

Habitantes del límite

Pasemos a los emblemas como habitantes de un límite, el límite entre el lenguaje y la visualidad. Los emblemas son muestras de mestizaje, híbridos de palabras y figuras, análogos. El emblema es un esfuerzo de conjuntar lo lingüístico y lo visual. Es como lo que dice Sor Juana: «Oímos con los ojos», refiriéndose a los jeroglíficos que tanto estudiaba Kircher, y a los lenguajes cifrados visuales, que se descifraban con los ojos como si fueran palabras de la boca que se descifraran con los oídos. Conjunción de semióticas, junta de signos de diversos tipos. En el emblema se dan cita las figuras y las palabras, no por azar, sino porque en el hombre mismo se conjuntan diferentes facultades. Se tocan en el límite. De hecho, los emblemas son también entidades limítrofes, se encuentran en los límites de lo lingüístico y lo visual, compendian y sintetizan diferentes formas de expresión y de comunicación, enriqueciéndose mutuamente como una especie de hipertexto o multimedia *avant la lettre*. No se trata sólo de un juego, de un entretenimiento semiótico, sino de un intento de conjuntar el decir y el mostrar, el oír y el ver. Se conjuntan el discurso y el testimonio.[105]

Al ser limítrofes entre el lenguaje y la visualidad, los emblemas son una especie de espejo que retratan la palabra y el ser, la semiótica y la metafísica. Dicen el ser y son palabra compleja, ambigua. De algún modo, también, reflejan al hombre, ese extraño microcosmos, ya que ellos también juntan diversos reinos de ser y del conocer, como lo relativo al lenguaje y a la vista. Hacen aprender entreteniendo,

enseñan sobre todo en materia de moral, pues le señalan al hombre, en su muda apariencia pero sentenciosa realidad, enigmas, misterios, realidades.

Reflexión hermenéutica

Gracias al hombre el mundo es un emblema. Porque tiene una parte visual y una parte escrita. El ser humano lo habita mirándolo, pero también leyéndolo y, en definitiva, comprendiéndolo.

Por eso el mundo es un texto que contiene a su intérprete, el hombre, el cual es texto e intérprete a la vez, ya que se escribe poco a poco y también paulatinamente se comprende. Quizá nunca llegará a comprenderse, porque ello significaría acabar de escribirse, y también el fin del mundo.

Pero lo más impresionante es que, si nos fijamos bien, el hombre es un hermeneuta analógico ya de suyo, pues evita interpretar al mundo de manera puramente naturalista, literal, unívoca; pero también rehúye la interpretación meramente culturalista, alegórica, equívoca; se planta en medio, en la línea fronteriza, pisando ambos lados de la misma, sintetizando el naturalismo de los filósofos analíticos y el culturalismo de los posmodernos; logra una interpretación simbólica, pues el hombre es tal vez más simbológico que biológico. Muchas veces le puede más lo cultural que lo natural.

El hombre es un ser del símbolo, un ser del límite, un análogo. Es un ser analógico porque el mismo concepto de ser lo es; no se reduce a la pobreza monocromática de lo unívoco, pero tampoco se pierde en la riqueza fragmentada de la equivocidad; es uno y múltiple a la vez, y en él predomina la diferencia.

Pero el hombre es analógico sobre todo por su relación con el mundo. No se relaciona con él de una manera única,

instintiva, sino creativa, imaginativa e inteligente. Sabe crear cultura, a tal punto que esta se ha vuelto segunda naturaleza. El hombre es el único ser que por naturaleza es cultural, es el único ser que produce cultura como algo natural.

Y esto lo debe a su capacidad simbolizadora, a la voluntad de potencia del símbolo, que es un signo que va más allá de él mismo. Si el hombre, desde que nace, está rodeado de signos (porque vive interpretando), también se rodea de símbolos, que son sus signos más queridos, los que están cargados de su afecto.

Por eso el símbolo no es un signo más, sino el más especial, rico en contenido, muy poderoso en significado. Pues no solamente le señala al hombre la referencia (parte fuerte de la significación), sino que le muestra el sentido, le señala la ruta que debe seguir, para no desesperarse y desaparecer.

De este modo, el hombre es un rastreador de símbolos. Sabe encontrarlos. Los busca donde no son evidentes, halla sus trazas, sigue sus huellas, como el cazador va detrás de los animales que lo alimentan.

Y es que el símbolo nos alimenta, nos hace vivir. Ricoeur decía que el símbolo da qué pensar. Es cierto, pero a mí me gusta añadir que el símbolo da qué vivir, nos hace seguir en la existencia. Y lo hace porque proporciona sentido, dirección en la vida.

Pero el símbolo, como ya lo dijo el gran Kant, sólo se puede comprender de manera analógica. Su interpretación tiene la estructura de la analogía; Ricoeur decía que la de proporcionalidad, porque de esta manera encuentra el término o significado faltante, y va conmensurándolos a todos los que surgen, como posibles significados del símbolo, para que también sean válidos.

Por eso es necesaria una hermenéutica analógica, amiga y

comprensora de los símbolos. Para que ellos rindan su sentido, ofrezcan a los hombres su significado.

Gemimos en la orfandad; los hombres somos huérfanos vergonzantes, que no lo reconocen. Y cuando lo reconocemos, podemos aspirar a un poco más de amor, porque nos animamos a pedirlo. Y esto es lo que nos granjea el símbolo, pues no en balde es el que une, el que comunica.

Y así el emblema, primor de los símbolos, símbolo extraño él mismo, por ser tan híbrido, se nos muestra no sólo necesitado de una hermenéutica analógica para ser interpretado, sino que es analógico él mismo, en su ser, en su constitución propia. Con un ojo mira lo visual y con el otro lo lingüístico. Va al lenguaje, pero no de manera directa, sino a través de la escritura, lenguaje visual. Lingüístico y visual, conjunta las artes pictóricas y las literarias, y con ello alcanza a llegar a lo más profundo del hombre, que tiene como puerta de acceso el lenguaje.

Conclusión

Vemos en los emblemas la confluencia de muchas tradiciones que se unen. Por eso pertenecen al *símbolon*, algo que congrega, y no al *diábolon*, algo que disgrega. Puesto que juntan o comunican, entran en esas disciplinas de Hermes, no sólo herméticas, sino también hermenéuticas, que están sumamente vinculadas. Pues siempre que interviene la hermenéutica es porque hay un pequeño misterio. Los emblemas requieren interpretación, exigen el esfuerzo de desentrañar, y en todo ello se cierne la presencia de un ambiente mistérico. Sólo ciertos iniciados en el secreto pueden desanudarlo, desatarlo —¿y qué otra cosa es el poder decodificar lo que está encodificado, sino descifrar lo que está cifrado?—. Es esfuerzo por atrapar la significación, labor aquí dificultada por la tensión que se da entre lo implícito y lo explícito del texto. Por eso los emblemas dan lugar a una semiótica doble, la de implicar y la de explicar, la de trascender lo aparente para ir a lo profundo; se brinca del sintagma al paradigma, de una lectura sintagmática, puramente superficial, a otra paradigmática, en profundidad, más ardua, más exigente, pero también más plena y llena de gozo.

5
LAS SIGNATURAS ANALÓGICAS DE LAS COSAS

Introducción

Según Michel Foucault, la analogía era la clave del conocimiento en la Antigüedad.[106] Añade que esta situación llegó hasta el Renacimiento, y se perdió al surgir la ciencia moderna. Con esta última no se buscan ya las analogías o correspondencias entre las cosas, sino la univocidad, lo claro y distinto. En ese punto propiamente muere la hermenéutica y nace la semiología o semiótica, es decir, la pretensión de un conocimiento diáfano del mundo. Con ello también desaparece la metafísica y nos quedamos con la sola física.

Y, a pesar de lo que se crea, Foucault lo dice con tristeza, con nostalgia; casi deplora que la analogía se haya perdido. Sin embargo, señala un reducto en el que ella se ha quedado: los paradigmas y las signaturas. En lo que ahora llamamos *paradigmas*, con tanta insistencia en la filosofía de la ciencia, se esconde la raíz de la metafísica, la semilla de la nueva ontología. Además, es un seguidor suyo, Giorgio Agamben, el que ha retomado el camino de la búsqueda de las signaturas, esos pequeños signos de las cosas, apenas insinuados, que conviene aprender de nuevo a encontrar, a reconocer, para salir de nuestro extravío y volver al sendero del conocimiento, de la auténtica ontología o metafísica. Tratemos de explorar un poco ese camino.

Analogia mundi. Las correspondencias entre los seres

Los antiguos veían una estructura analógica en el mundo. Por eso la similitud entre el microcosmos y el macrocosmos tenía evidencia para ellos. Estas correspondencias se usaron metafóricamente en la poesía hasta el siglo XVII, como puede verse en Shakespeare y Calderón. Estaba en la ciencia misma, pues en la Edad Media esta tenía una fuerza de sistematización analógica.[107]

Precisamente esa idea del hombre como microcosmos es la que señala Foucault como ejemplo de la manera en que se saturó la analogía en el Renacimiento. Era el caso típico en el que todo se parece a todo, todo se corresponde con todo, y por ello mismo se diluye y se pierde la propia analogía. Por eso hay que reconsiderar los alcances y los límites de esta semejanza. Y para ello nos puede ayudar la tradición del pensador medieval Raimundo Lulio, que usó mucho de esa comparación.

Según esa tradición luliana, el hombre ha sido creado a imagen de Dios, y Dios ha creado el universo; por eso el hombre es también imagen del universo. Agrippa de Nettesheim decía: «En la medida en que el mundo es imagen de Dios, es el hombre el que es la imagen del mundo».[108] Hay dos mundos creados: el espiritual y el material, y el hombre es la creatura privilegiada, porque pertenece a los dos. Sólo en él se da esto.

Pero los seres forman una escala, desde la materia prima, que es lo mínimo, hasta Dios, que es lo máximo. Es la jerarquía de las creaturas, así como el retorno de estas al

Creador. Cada grado inferior participa del superior, y así las cosas materiales son pasadas al mundo espiritual por el hombre, a través de su alma. Dice Lulio: «El alma es el instrumento por el cual las substancias corpóreas alcanzan su fin en Dios». (*Proverbios*, CXCII, 7).

Lulio conecta esto con la numerología y la geometría, y la figura plena es el símbolo del hombre. También lo hace con la cuadratura del círculo, en su obra «El libre de quadratura e triangulatura de cercle».[109]

Todos los entes de la escala del ser son análogos entre sí, pues todos reflejan las dignidades divinas. Estas son atributos del Altísimo y también arquetipos de todas las cosas. (La bondad, grandeza, etc., de Dios, se reflejan en la bondad, grandeza, etc., de las creaturas).[110]

Hay una *natura naturans*, pero no en el sentido de Bruno, Spinoza y Schelling, como un dios panteísta, sino en el sentido de Juan Escoto Eriúgena, el cual veía a Dios como naturaleza que crea y no es creada. Porque hay que asignar a Dios una naturaleza o esencia, aunque, según Santo Tomás, se identifique con su existencia, y sea el *Ipsum Esse Subsistens*.

Y, de manera parecida a Jakob Böhme (1575-1624), encontramos en Lulio que todo ha salido del *Mysterium Magnum* y vuelve a él. Esto indecible o inefable está antes de todos los entes y los envuelve, de una manera indiferenciada. Es la *natura naturans*, pero también la *natura naturata*, no en un sentido panteísta, como para él, sino en un sentido como el de Eriúgena, a saber, que todo vuelve a él.

La lección que nos da la escuela luliana es que tenemos que reencontrar la manera de interpretar la naturaleza, hallar los signos o signaturas que contiene y descifrar su secreto. La ontología se nos vuelve teoría del lenguaje y hermenéutica. Esto lo vemos también en el Renacimiento y el Barroco, a los

que pasamos en seguida.

Las analogías ocultas de las cosas

Y es que los premodernos atendían mucho a las semejanzas entre los seres, a las correspondencias, a lo que se llamó la *analogía universal*. Buscaban las cualidades o propiedades (o virtudes) de las cosas según las semejanzas que se daban entre ellas. Claro que también se tomaban en cuenta las diferencias, pero sobre todo las similitudes. Lo ha señalado Foucault y, antes de él, Lucien Febvre: «Les sorprendían similitudes que para nosotros carecen de interés y sentido. Para ellos se originaban relaciones llenas de misterios en semejanzas que nosotros despreciamos como fortuitas, formales o arbitrarias. No se limitaban a aceptar tales relaciones, sino que las inquirían y rebuscaban con curiosidad».[111] El razonamiento por analogía atiende a semejanzas que indican una propiedad compartida por cosas diversas pero semejantes (no idénticas).

La analogía es propia del símbolo, ese signo que no puede ser del todo arbitrario, sino que tiene, precisamente, una relación de semejanza con lo que significa. Por eso los símbolos son más bien triádicos que duales. Es lo que Gracián veía como arte de ingenio, encontrar las correspondencias entre las cosas. Estas no son sino las semejanzas o proporciones de la realidad, y a veces no son evidentes y tienen que descubrirse, en lo cual consiste el ingenio.

Así, la relación entre las cosas no era dual, sino triádica, pues coincidían en un concepto que les era común. Pero había que encontrar señas de esas similitudes, había que descubrir sus signaturas. La signatura es «una marca visible de las analogías invisibles».[112] Es algo que rige la filosofía renacentista.[113] La signatura es un signo, una señal, una

marca o carácter. Son signos visibles de lo invisible. Es «una señal natural sensible con que se pueden conocer las propiedades de las cosas».[114]

Por eso las signaturas, que son como caracteres, animan la idea del mundo como un libro, el de la naturaleza que, junto con la Biblia, son los dos textos escritos por Dios. Todavía Francis Bacon dice que se dan, «en primer lugar, el volumen de las Escrituras, que revela la voluntad de Dios; luego el volumen de las criaturas, que revela su poder».[115] Todo tiene un mensaje. Hay que oírlo. Las cosas son palabras, se iguala el nivel entre las palabras y las cosas.

Por eso era tan importante la interpretación, para pasar de la marca visible a lo que ella significa. Era como una adivinación. Lo principal es que la signatura se basa en una semejanza; por eso eran tan atendidas o buscadas las similitudes, y la analogía era la noción filosófica principal. Tanto en la mística como en las artes adivinatorias y en la magia natural (la ciencia naciente), la analogía era lo esencial. También este fue el atractivo de los emblemas. Estos, según Alciato, entregaban ciertos contenidos conceptuales que no tenían una imagen adecuada. Así se combinaban la imagen y el lema, el decir y el mostrar, lo icónico y lo ideográfico. Bruno sostenía que todo el universo era un emblema, «porta borrosamente verdades espirituales en términos de objetos perceptibles por los sentidos».[116] Incluso el concepto es, para él, un emblema.[117] Es lo que señala Gruzinski: «Como investigación de la continuidad, como búsqueda de la 'simpatía' o como detección de las relaciones subyacentes pero esenciales, las creaciones híbridas del Renacimiento tienen pues sus líneas de fuerza y sus constantes. Lejos de expresar combinaciones arbitrarias o *collages* aberrantes, traducen relaciones secretas por medio de la escenificación

lúdica de similitudes».[118]

Ya Nicolás de Cusa recordaba el tópico del microcosmos: «En la humanidad están explicadas humanamente todas las cosas, como están de manera universal en el universo, porque existe un mundo humano. Todas las cosas se hallan humanamente complicadas [incluidas] en la humanidad, porque esta es un dios humano. En efecto, la humanidad es unidad y es también infinidad, humanamente contraída».[119]

Puesto que había tres reinos del ser: el espiritual (Dios, los ángeles y las almas separadas), el humano y el inferior, el hombre ocupaba el medio. Era el centro del universo. El Cusano añade:

> Puesto que cabe conjeturar (*coniecturatur*) que el hombre alcanza de algún modo todas las cosas sea por los sentidos, la razón o la mente y que, mientras contempla, complica (*complicari*) en su unidad todas las fuerzas del mundo […] Así pues, el hombre es Dios, no absolutamente, sino en la medida que es hombre: un dios humano. Es también mundo aunque no a la manera limitada por la materia sino en cuanto es hombre: es el microcosmos o mundo humano. Así pues, la región del hombre abraza a Dios y al mundo universo con la potencia que es propia del ser humano.[120]

Y Agrippa señala: «Dios creó al hombre a su imagen; pues así como la imagen de Dios es el mundo, de igual modo la imagen del mundo es el hombre».[121] Algo parecido escribe Juan Eusebio Nieremberg: «El centro de la naturaleza es el hombre, porque assi como en un circulo todas las lineas vienen a toparse en el punto medio, assi todas las perfecciones de las essencias se encuentran en el hombre. En esto también más semejante a Dios centro de todo ser».[122] Y ya desde antes pensaba así Ficino, para quien, según Kristeller, «el alma es el más grande de todos los milagros en la naturaleza, porque combina todas las cosas, es el centro de todas las cosas, y posee la fuerza de todo. Por eso se le puede llamar con razón el centro de la naturaleza, el término medio de todas las cosas,

el lazo y coyuntura del universo».[123] El colmo de todo es Cusa, quien dice que el alma es un cierto poder que unifica y conecta todo.[124]

No se trata de volver a aquellas épocas, del Renacimiento y del Barroco, sino de aguzar nuestras entendederas para recuperar esa capacidad perdida, de la que tanta nostalgia manifiestan Foucault y Agamben. Todas estas analogías en el cosmos nos hacen pensar que podemos comprender las signaturas que las revelan, y de esta manera recuperar la ontología o metafísica. Por eso hemos de volver nuestra mirada a las dichas signaturas. Comprender su significado, lo que dicen. Sobre todo en los signos de los tiempos que se ciernen sobre nuestra sociedad y nuestra cultura.

El lenguaje analógico de las signaturas

Aquí es donde Jakob Böhme puede acudir en nuestra ayuda, pues él tiene toda una teoría del lenguaje, basada en las signaturas, que Isidoro Reguera ha sabido entresacar.[125] Al igual que Paracelso, Böhme escribió una obra intitulada *De signatura rerum*, que lleva por otro título *Del origen y designación de todas las esencias* (*Von der Geburt und Bezeichnung aller Wesen*, 1622).[126]

Böhme dice que cayó en una melancolía muy profunda, y nada, ni siquiera la Sagrada Escritura, lo sacaba de ella, además de que veía que el diablo lo atormentaba con otros pensamientos que no quiere revelar.[127] Hemos de recordar que en otros tiempos el demonio del mediodía (es decir, de la mitad de la vida, del paso a la vejez) torturaba con la acedia, la cual era una actitud melancólica; además, se adjudicaba a la melancolía el afán por el estudio, la investigación y la sabiduría. Aunque era un tipo de locura, la melancolía llevaba a concentrarse en uno mismo, y a trabajar con el intelecto de manera sublime.

Era la angustia y la depresión ante el abismo, ya que se sabía, por Copérnico, que la Tierra (el hombre) no era el centro del universo, y que este no era cerrado, sino abierto. Eso inclinaba a buscar su origen, lo anterior a la dualidad que presenta (de cuerpos y espíritus), para ver su antecedencia en la unidad de Dios.[128] Era el ser como neutro. Ya Eckhart y Cusa habían hablado de esa unidad fundamental.

Es también la esencia de la dialéctica, que une los opuestos, así sea en Dios, como decía el Cusano. Böhme ya había visto en Paracelso esa dialéctica entre parto y muerte en la

naturaleza. Pero hay que saber encontrar esas cifras y desatarlas. Así, en su obra principal, *Mysterium Magnum*, de finales de 1622, Böhme dice que las palabras son las signaturas de las cosas, y que representan la esencia de estas.[129] El libro noveno de la obra de Paracelso *De natura rerum* tenía el título *De signatura rerum naturalium*, y aquí Böhme nos da más, porque nos entrega toda una obra acerca de ese tema.

De él aprendemos que la signatura es un tipo especial de signo, de carácter simbólico, pues opera por la semejanza o analogía con la cosa, pero hay que saberla encontrar. Por ejemplo, una planta que tiene forma de ojos se muestra como un buen remedio medicinal para los órganos de la vista.

En su notable libro *Las palabras y las cosas*, Michel Foucault recoge esa antigua idea, y apunta que con la modernidad se pierden las correspondencias entre los seres, sus semejanzas ocultas, que era lo que buscaban los filósofos y los sabios de antes, basándose en la analogía universal, o simpatía cósmica.[130] Esto llega, si acaso, al Renacimiento y desaparece. Era con lo que se hacía la ontología.

Pero uno de los seguidores de Foucault, Giorgio Agamben, apunta igualmente que el maestro dejó abierta la posibilidad de recuperar esas analogías, esas semejanzas y correspondencias entre las cosas, a saber, a través de las signaturas.[131] Las signaturas son las que nos permiten recobrar la analogía, incluso la cósmica. Y con ello podemos reconstruir la ontología.

Según Böhme, las signaturas se corresponden con el *vocabulum naturale*, la palabra esencial de cada cosa, pronunciada por Dios. Es decir, se pensaba que para cada cosa había un nombre propio, como ya se decía en el *Cratilo* de Platón. O como repetía el poeta Juan Ramón Jiménez:

> ¡Intelijencia, dame el nombre exacto de las cosas! Que mi palabra sea la cosa misma, creada por mi alma nuevamente.
>
> Que por mí vayan todos los que nos las conocen, a las cosas; que por mí vayan todos los que ya las olvidan, a las cosas; que por mí vayan todos los mismos que las aman, a las cosas… ¡Intelijencia, dame el nombre exacto y tuyo, y suyo, y mío, de las cosas! [132]

Con Platón, y más allá de la arbitrariedad que Aristóteles asignaba a las palabras, existía el nombre correcto y apropiado de cada ser.

> Porque de ahí, en efecto, no hay más que un paso (tanto en una dirección como en otra) hasta imaginar y sentir una oculta melodía en el universo, una armonía igual, pero perfecta, a la que desde la proporcionalidad matemática posibilita la eufonía de los sones sensibles, o en el juego gramatical, la «lógica» de su sentido. No hay más que un paso hasta suponer un lenguaje natural y común a todos los lenguajes *de facto*, como gramática general de posibilidad de todos ellos.[133]

Esta es una «lógica del sentido», como la llamó Deleuze, más allá de la referencialidad que asignamos al lenguaje para que sirva. El sentido no sólo nos sirve, también nos orienta y nos mueve a vivir.

Esto es lo que hace a los signos y palabras ser signaturas: «Esa extraña referencia lingüística al misterio, de algún modo sonoro eternamente en la infinitud de nada de la nada, hace de las palabras, no ya meros símbolos sígnicos orales y escritos, sino auténticos sellos, talismanes, conjuros del en sí oculto de las cosas por donde corre el misterio».[134]

Es difícil encontrar este carácter de signatura en las palabras, acostumbrados como estamos a ver sólo su aspecto arbitrario. Ciertamente no se trata de volver a los ideales del *Cratilo*, de Platón, ni a las pretensiones neoplatónicas de los renacentistas. Pero sí hay que recuperar esa sensibilidad para

la analogía de la que deplora Foucault que se haya perdido. Aunque no se perdió tanto, pues, aun cuando él dice que llegó hasta el Renacimiento, la atribuye también al Quijote, el cual ya entra en el Barroco. Y, efectivamente, el Barroco fue muy analógico, pero también lo fue el Romanticismo y lo son varias corrientes de la actualidad.

Por eso es posible recobrar la sensibilidad analógica en nuestro tiempo, rescatar esa racionalidad analógica —extrañamente dialéctica— que nos saque de la eterna lucha entre univocidad y equivocidad, para encontrar terrenos más promisorios. Sobre todo, que nos haga reconstruir la ontología, después de su saludable deconstrucción.

¿Para qué deseo esta ontología o metafísica? Para la antropología filosófica o filosofía del hombre. Porque esta no es sino ontología de la persona, conocimiento subido del ser humano mismo. Y es lo que más necesitamos en la actualidad. Ahora que parece que hemos perdido nuestro mapa y nuestra fórmula, y ya no sabemos qué es el ser humano, es cuando más requerimos reconstruir ese saber.

Hacia una ontología y una antropología analógicas

Además de Foucault, habla de las signaturas Derrida. Sólo que en este último la signatura es la firma (*signature*, en francés). Es el signo individualizador, el del autor, como antes se usaba la marca o sello del artista. El ser humano firma, tiene signatura, como algo muy peculiar, con lo que marca su territorio y su identidad. Pero también puede usar las signaturas para compartir, para tener alteridad, para relacionarse con los otros.

En este último sentido habló de las signaturas otro autor anterior, que fue el padre Juan Eusebio Nieremberg, jesuita español del siglo XVI. En una obra suya que tiene el curioso título de *Oculta filosofía*, señala las simpatías y antipatías de las cosas.

Con su delicada prosa, que se lee con un gran gusto, Nieremberg señala las signaturas que nos manifiestan esas simpatías, correspondencias o analogías entre los entes. Se anticipa a lo que hará su cofrade un poco posterior, en pleno Barroco, Baltasar Gracián, para quien el encontrar esas correspondencias ocultas es cosa del ingenio, precisamente.

Comencemos con Nieremberg. Dice del mundo: «Es de mucho mayor admiracion considerar el encaje, y artificio de todas las naturalezas, porque contemplar cada una de por sí sin la armonia que hace con las otras, cosa es más grosera, y tosca».[135] Y añade que en todas hay alguna clave para verlo, porque es la semejanza con otras cosas, como las plantas que son medicinales para el corazón, «y assi en gran parte lo que ayuda al coraçon, se le assemeja en algo».[136] Por eso dice que

son símbolos suyos.

Y pasemos a Gracián. Él considera que el concepto, objeto del ingenio, consiste en captar las semejanzas o analogías y correspondencias entre las cosas. Afirma: «De suerte, que se puede definir el concepto. Es un acto del entendimiento, que exprime la correspondencia que se halla entre los objetos. La misma consonancia o correlación artificiosa exprimida es la sutileza objetiva».[137] Es decir, en eso consiste la sutileza, que es la virtud de la hermenéutica.

Así, hay algo que hemos de buscar en la naturaleza, pero también en el arte, artificio o cultura, pues es la manera natural que tiene el hombre de habitar en la natura. De modo que el arte del ingenio es buscar con sutileza las semejanzas o analogías, esto es, los símbolos en las cosas. Por ejemplo, las semejanzas del hombre con los otros seres de la naturaleza, como los animales; pero, también, las semejanzas suyas que deja en sus obras, en sus productos culturales. No en balde Baumgarten llamó al arte *analogon rationis*, esto es, el análogo de la razón, el que la señalaba a ella por la semejanza que las reúne, por la analogía que mantienen, y que es lo que más manifiesta al hombre: sus obras.

Esto nos muestra que el ser humano, como microcosmos, requiere un estudio que abarque su parte de naturaleza y su parte de cultura. Las dos cosas. Hay algunos filósofos que ahora lo estudian sólo desde su aspecto natural, de la biología, en sus antecedentes animales. Hay otros que solamente consideran su aspecto cultural, como si no hubiera una marca biológica. Así, para comprender al hombre, unos estudian los comportamientos de los primates; otros, los símbolos (mitos, ritos, poemas…). La parte naturalizada es necesaria pero no suficiente, y la parte culturalista sola sería suficiente pero no necesaria, por quedar sin bases. Por eso hay que estudiar los

dos aspectos del hombre: natura y cultura, y eso nos lo dicta la consideración del mismo como microcosmos.

Pues tiene un elemento de naturalidad su conexión con la naturaleza o cosmos; pero también tiene un elemento de culturalidad, de simbolicidad, que consiste en ser el símbolo del universo, su ícono o análogo. Esto es lo que nos alecciona el tomar como perspectiva la analogía, la iconicidad. Nos impide cerrarnos en lo solo biológico y en lo solo cultural. Hay que estudiar los dos lados del microcosmos. Uno que se traza hacia afuera, hacia su conexión con la naturaleza, y otro que se traza hacia adentro, hacia la exploración de su psique.

Y es el estudio de los símbolos del hombre, de sus productos culturales, lo que mejor nos manifiesta la estructura y el dinamismo de su psique. La biología nos da lo indispensable, aquello sin lo cual no podemos iniciar nuestro estudio. Aquello que el hombre comparte con el mundo animal, y que lo hace, además, un animal tan peculiar, tan carente de protección y tan necesitado de afecto.[138] A eso ayuda la comparación con los otros animales. Pero es el mundo cultural donde mejor se halla reflejada esa vida de la psique, un psiquismo tan diferente del otro, del animal. Es donde vemos la especificidad propia del ser humano, con tantas cosas que lo hacen anómalo y peculiar en el mundo animal.

Conclusión

La noción de analogía universal fue muy cara a los antiguos. Se distiende por los medievales. Foucault dice que termina en el Renacimiento o, quizá más propiamente, en el Barroco. Hasta entonces todo el conocimiento era encontrar analogías, correspondencias entre los seres, interpretación de las signaturas, que eran los aspectos simbólicos de las cosas, los cuales señalaban sus correspondencias y analogías. Eso se acabó con la modernidad, con la ciencia moderna. Surgió la semiótica, que pretende la comprensión unívoca de los signos y de las cosas. Decayó la hermenéutica, por explosión de sí misma, por la equivocidad tan grande en que había incurrido, es decir, por falta de cumplir su promesa, que era ser analógica.

No se trata de volver nostálgicamente a ese pasado, a esa inflación de la equivocidad, a esa proliferación de símbolos, incontenible e indomeñable. Sino que se trata de recuperar el ideal de la analogía, para evitar el equivocismo en el que había caído la hermenéutica, y temperar el univocismo que pretende la semiótica moderna, tan científica. Hacer de la ciencia algo humano, algo significativo para el hombre, que entre a su sentido, que colabore con él.

6
MOMENTOS DE PENSAMIENTO ANALÓGICO

Introducción

En este capítulo ensayaré algunas aplicaciones de la analogía, de la racionalidad analógica. Este tipo del pensamiento ayuda a unir, a conmensurar, a encontrar las correspondencias y simetrías entre las cosas. No en balde es la proporción o proporcionalidad, que desde antiguo se atisbó en el universo. Por eso nos puede ser útil para disminuir las dicotomías y reducir los dualismos en los que hemos estado encerrados. Coincide con la manera como lo hacía Peirce, que es buscar un tercero, una terceridad, es decir, un mediador o mediación. Es pensamiento de la mediación, tiene algo de dialéctico, aunque se trata de una dialéctica diferente, extraña, porque precisamente es una dialéctica de la diferencia: respeta las diferencias, no las destruye para superarlas. Incluso las promueve. Las hace colaborar, trabajar conjuntamente.

Esto lo veremos en Hamann, Nietzsche y Heidegger, a propósito de la cuestión religiosa. Y también en Girard y Melandri, a propósito de la analogía; en el primero, como la pulsión de imitación y, en el segundo, como estudio *ex professo* de la analogía a lo largo de la historia filosófica. Trataré de aplicar este pensamiento analógico a algunos temas como al lenguaje religioso, a la antropología filosófica y a la filosofía de la cultura (interculturalidad).

Hamann

Comencemos con Johann Georg Hamann (1730-1788). Él fue muy adverso a Kant, y gran buscador de Dios. Más que en la filosofía o la teología, prefirió buscarlo en los dos libros de la naturaleza y la Biblia. Era un acceso más natural, y que él sentía como más apropiado. Allí encontrará la presencia de la analogía, del analogismo, porque precisamente lo que lleva a Dios son las semejanzas o imágenes suyas que encontramos en las cosas del mundo.

En cuanto a lo primero, es decir, a los dos libros, nos dice: «Las opiniones de los filósofos son versiones de la Naturaleza, y los enunciados de los teólogos, versiones de la Escritura. El Autor es el mejor intérprete de sus palabras; Él puede hablar a través de sus criaturas —a través de los acontecimientos o a través de sangre y fuego y vapor de humo, que es en lo que consiste el lenguaje de la santidad. El libro de la Creación contiene ejemplos de conceptos universales que DIOS ha querido revelar a la criatura a través de la criatura; los libros de la Alianza contienen ejemplos de artículos secretos que DIOS ha querido revelar al hombre a través del hombre».[139] Se usa el ejemplo, que es el paradigma retórico, el argumento por analogía. Con ello Hamann nos da una analogía viva, un sentido del analogismo actuando donde parece que no vibra.

A esto añade la analogía universal, que proviene de Dios hacia las creaturas. Allí se encuentra con el hombre como imagen de Dios y por ello mismo como imagen del universo, como microcosmos, lo cual es una gran presencia de la analogía. Por ello señala:

> Esta analogía del hombre con el Creador comunica a todas las criaturas

su contenido y su fisonomía, de los que depende la lealtad y la fe en la naturaleza entera. Cuanto más vivaz es esta idea, el retrato del DIOS invisible en nuestro ánimo, tanto más capaces seremos de ver y saborear, de contemplar y asir con las manos Su afabilidad en lo creado. Cada impresión de la naturaleza en el hombre no es sólo un recuerdo, sino prenda de la verdad fundamental: quién es el SEÑOR. Cada reacción del hombre en la criatura es carta y sello de nuestra participación en la naturaleza Divina, y de que somos de su mismo género.[140]

Esta sensibilidad para la analogía universal, que viene de Dios al hombre y de este a todas las cosas, nos manifiesta la racionalidad analógica que Hamann tenía y con la que hacía su filosofía, considerada por algunos como extraña (tenía el mote de El Mago del Norte), pero es que se basaba en estos supuestos no usuales.

Nietzsche

Si Hamann guardaba esa relación con la religión, encontramos otra muy distinta en Friedrich Nietzsche (1844-1900), la cual, sin embargo, tiene cierta semejanza con la anterior, pues no fue tan opuesta como suele pensarse. Nietzsche, en realidad, fue un purificador, un limpiador de la religiosidad. Alguien lo ha visto como tan gran místico, que no podía sino ser teólogo negativo, y acoger al verdadero Dios en su negación de los falsos ídolos que de Él se hacían los hombres. Proclamó la muerte de Dios, pero nos acusó de ella.

Nietzsche mismo declara que siempre tuvo mucho respeto hacia el cristianismo, como el que mostró hacia Jesús, quejándose más bien de prácticas deformadoras que habían producido los cristianos a través de los siglos. Dice en una carta, que ya es de su madurez, a su amigo Overbeck: «En cuanto a mi actitud hacia la Cristiandad… en mi corazón realmente nunca la he vilipendiado, y desde los días de mi infancia frecuentemente he hecho un gran esfuerzo interior hacia sus ideales, aunque en los últimos años siempre vengo a dar con una imposibilidad cabal».[141] Esa imposibilidad de concordancia se daba por el rechazo de esta vida, de la plenitud y la felicidad (que sólo puede entenderse como una corrupción del evangelio, pues, aunque llama a la otra vida, no condena la de acá).

Nietzsche se mostró muy desconfiado y suspicaz respecto a la dialéctica, en el sentido platónico de diálogo argumentativo, el que practicaba Sócrates. Como le contó a Georg Brandes, crítico danés, en una misiva: «Soy suspicaz con la dialéctica, incluso con las razones».[142] Prefiere el

coraje, el impulso instintivo, hasta para persuadir.

Y esto se ve en su interpretación de la tragedia griega:

> Como Schopenhauer antes que él, Nietzsche ve la más completa encarnación de la estética en la música. Sigue de manera erudita la tradición colocando el origen de la tragedia en el coro, aunque para él lo importante no es el mensaje sino sus ditirambos. Ve el coro, muy literalmente, como el cortejo de sátiros que acompañan a Dioniso, el dios del vino y del éxtasis, en sus embriagadas francachelas a través del bosque. En su éxtasis y en el canto fúnebre que entonan, los sátiros y su dios son uno: son una expresión única e indivisa de la no permanencia y de la desolación de la existencia humana: su «suelo de experiencia».[143]

En esto Nietzsche depende de Schlegel, dado el romanticismo que tuvo en su juventud; después equilibrará, analógicamente, a Dioniso con Apolo, en la madurez de su pensamiento.

Pues bien, con Dioniso, Nietzsche trae el devenir a la ontología, resalta la historia, el movimiento y el cambio. Por eso dice que no cree en verdades eternas. Todo está supeditado a la situación histórica: «Pero todo [lo que es] ha llegado a ser [lo que es]; no hay ni hechos eternos ni verdades absolutas. Por lo tanto, lo que se necesita desde ahora en adelante es filosofar históricamente, y con ello la virtud de la modestia».[144] Esto lo dice en una obra temprana, y es el origen de su método genealógico.

Y esto, además, tiene una carga analógica, pues consiste en buscar la genealogía de los pensamientos, pero de manera no equívoca, en su mero devenir o *fieri*, sino tratando de encontrar la raigambre que tienen en los supuestos o principios de los pensadores. Se trata de equilibrar proporcionalmente a Dioniso y a Apolo, al devenir y a la fijeza o permanencia. Es búsqueda de proporción, de analogía.

Heidegger

Hablando de posturas frente a la religión, nada más escurridizo que la de Martin Heidegger (1889-1976). No se sabe con certeza si después de su ruptura con la Iglesia católica recobró la religiosidad o no. Pero todo indica que algo tuvo de ella. En efecto, no negaba ni afirmaba a Dios.[145] Es que consideraba que ese problema no estaba al alcance de la filosofía (y tampoco de la ciencia).

Es decir, Heidegger no puede ser teísta, pero tampoco ateo. Y, como lo señala el historiador de la filosofía Eusebio Colomer, no es por indiferencia, sino por el reconocimiento de los límites del pensamiento filosófico.[146] Sin embargo, si un acceso hay hacia Dios, sólo puede ser el fenomenológico: dejar que se muestre. Si Dios pudiera manifestarse en el claro (*Lichtung*) del ser, sería un ente. Y así tiene que ser, pues Heidegger no acepta la identificación de Dios con el ser, como pedía Gilson. «Dios se hace presente en el pensamiento a-teo de Heidegger por el *vacío* que deja su ausencia y, en este sentido, se hace presente como pregunta, no como respuesta».[147]

Dios muestra su ausencia. Pues el loco que Heidegger ve en Nietzsche buscando a Dios y gritando «Dios ha muerto», lo hace porque siente su vacío, y tiene nostalgia de Él. Quizás el ocultamiento, el vacío, es la manera más divina de manifestarse. Pero esa ausencia no es una nada, sino una presencia escondida, que tenemos que recuperar.[148] Mas esa ausencia/presencia contiene tanto al Dios judeocristiano como a los dioses griegos, esto es, resulta un politeísmo. Y lo sagrado solamente es manifestación al hombre, que es el

contraste dialéctico, lo humano frente a lo sobrehumano o divino.

Y si a algún ser humano se le manifiesta o presenta Dios es al poeta. El pensador, el filósofo, habla del ser; el poeta habla de lo sagrado.[149] Lo nombra, le da nombre, como ya antes decía Hölderlin.

Es que monoteísmo, politeísmo, panteísmo, incluso ateísmo son posturas metafísicas, y Heidegger se coloca más allá de la metafísica.[150]

Puede haber una etapa de silencio, pero el creyente sabe el nombre de Dios. En cambio el filósofo, como lo es Heidegger, no lo conoce.

Colomer sintetiza y colige:

> De las anteriores consideraciones se sigue una consecuencia importante: el pensamiento de Heidegger puede ser calificado de religioso, en el sentido de que se mueve en un ámbito abierto en principio a la manifestación de lo Divino. Pero ¿forma parte de la amplitud y de la indeterminación de esta apertura la disposición para acoger, aunque fuese de una manera nueva o renovada, al Dios de la fe cristiana? Hay muchos motivos para considerar bastante improbable esta suposición.[151]

En efecto, Heidegger critica la idea de creación. Habla bien del cristianismo primitivo, por su actitud de espera de un final cercano. Pero el cristianismo posterior pervirtió la fe, pues llegó a ser platonismo para el pueblo (como ya señalara Nietzsche), y para Heidegger el último Dios no es el cristiano, sino uno en el que se da un comienzo, de una teología que no es nihilista.[152] Este último Dios no crea, tampoco redime, sino que funda la esencia del hombre en el ser. Este Dios espera la fundación de la verdad del ser, y esperarlo a Él es una forma de impiedad.

Heidegger pide que se separe la teología de la filosofía, pues la fe no necesita el pensamiento del ser ni la filosofía tiene que ver con la revelación (como ya decía Lutero). Pero tampoco

oculta Heidegger su aprecio por la mística.[153] Lo mejor para entender la religión es la poesía.

Así, Heidegger deja abierta la existencia de lo divino, de la divinidad. Ni la filosofía ni la ciencia pueden decidir acerca de la existencia de Dios. De lo divino dice que se manifiesta no sólo en el Dios judeocristiano, sino en otros, en una especie de politeísmo.

Pero tiene como evidente que hay algo divino. Él habla de su ausencia, no de su no-existencia. Incluso cuando interpreta la frase de Nietzsche «Dios ha muerto», el loco que da la noticia, según Heidegger, la está dando a ateos, a modernos, pero dice que él busca a Dios.

Más aún, a Heidegger le parece que la ausencia de Dios es un índice de su misma presencia. Porque ese vacío duele, y hay como un deseo profundo de Él.

Es la poesía la que, con su lenguaje metafórico y, por lo mismo, analógico, puede acercarnos a lo sagrado, a lo divino. Por eso en el único momento en que Heidegger parece ser analógico (en su primera época fue unívoco y en la segunda equívoco) es cuando deja que lo divino se le manifieste, lo hace objeto de su fenomenología, lo deja ser.

Girard

Por otra parte, René Girard (1923) tiene una idea muy analógica, estrechamente conectada con la analogía o la semejanza. Es la idea de que en el hombre hay un instinto de imitación. Es la pulsión mimética.[154] Dada la finitud y contingencia del ser humano, este busca relacionarse con los demás, y una de las formas de relación es la de imitación o mímesis. Ella revela una necesidad de imitar, que es de alguna manera identificarse con el otro.

Esto me recuerda la idea de Lacan del espejo. Él habla de una etapa del espejo, en la que el niño aprende a reconocerse y a identificarse. Pero también se identifica con los demás, comienza a reflejarse, como en un espejo, en otro niño, hasta tal punto que si le pega al otro dice que le pegaron a él, y si el otro se cae y llora, él también.[155] De esta manera se ve el carácter mimético e identificador del ser humano, que necesita del otro para ser él mismo. En efecto, para identificarse, el hombre lo hace por contraste con los otros, con los demás, con sus semejantes, con sus análogos.

Hay, pues, una estructura analógica en el hombre, por la que busca a sus análogos o semejantes, y que lo impulsa a mimetizarse o analogarse con ellos. Girard ve tan fuerte esta pulsión mimética, que considera que ella rige la vida humana, llevando a cosas positivas, como la identificación con otros para crecer y perfeccionarse, pero también llevando a cosas negativas, como a la envidia y la violencia; por eso la mímesis tiene que ser realmente analógica, verdadera analogía, para llevar a la conciliación, y no a la destrucción de la otra persona.

Melandri

Un gran estudioso de la noción de analogía fue el filósofo italiano Enzo Melandri. Nació en Génova en 1926 y murió en Faenza, el año 1993. Estudió en la Universidad de Bolonia, donde se laureó en filosofía (1958); enseñó en la Universidad de Kiel, en Alemania (1958-1961), así como en las de Lecce (1962), Trieste y Bolonia (1963). Entre otros libros, escribió *E logicamente corretto l'uso dell'analogia nel diritto?*, de 1968, y, sobre todo, *La linea e il circolo. Studio logico-filosofico sull'analogia*, de ese mismo año. Este último es un grueso volumen de casi mil páginas. Melandri también publicó *L'analogia, la proporzione, la simmetria*, en 1974.

Ya muerto el autor, su libro acerca de la línea y el círculo (que, según Platón, son los pilares de la simetría) fue reeditado en 2004 por Giorgio Agamben, quien le antepuso un excelente prólogo.[156] Agamben supo ver la actualidad del tema, ya que este autor había seguido la noción de analogía en Foucault. Pero la apreciaba sobre todo porque abría nuevos caminos.

Melandri considera la analogía como proporción y simetría y, en cuanto tal, es insustituible para el trabajo filosófico. La obra tiene, como primera parte, una tópica de la analogía, donde se ven sus lugares naturales: la arqueología, la teonimia, el lenguaje, el discurso, la sintomatología, la proporción y la inclusión. La segunda parte es una logística con un cálculo analógico (lo cual me recuerda la lógica de la analogía o lógica analógica que trató de construir I. M. Bochenski), con la ejemplificación y la prueba, la simetría, la lógica modal y la analogía, el entimema, las figuras

inductivas, las figuras hipotéticas y las figuras retóricas. La tercera parte es hermenéutica, y habla de una interpretación analógica (que debo contar como antecedente de mi *hermenéutica analógica*, aunque yo no conocía este libro cuando la propuse en 1993, pues quien me remitió a él fue mi amigo Francio Volpi, en 2008), que habla de la simpatía, las analogías de la experiencia, la tipología, la teoría de las ideas, la función de la analogía, la subjetividad de la analogía y cómo ir más allá de la analogía.

Para Melandri, la analogía debería reducir los dualismos del pensamiento occidental, sobre todo de la modernidad, y unir de una manera sutil la creatividad científica y la artística; porque la analogía ayuda principalmente a descubrir. Tiene un gran valor heurístico. Pero también demostrativo, aunque no demasiado fuerte. Apoyados en la simetría, la mayor parte de los argumentos para probar las grandes tesis filosóficas son analógicos. El sentido de la analogía acerca cosas que parecen contrarias, o muy dispares.

En una reseña a la primera edición, escrita por Umberto Eco y publicada en un periódico, este reseñador (eminente semiótico y hermeneuta) dice: «Pero es que la analogía (como aparece al fin del libro) no puede sino confluir en la dialéctica; y la dialéctica, verificando las aspiraciones del cálculo analógico, se pone como el único modo de comprender y resolver los opuestos y no en abstracto, sino vistos en continua referencia a las situaciones concretas en que se presentan».[157] A lo cual añade allí mismo: «[L]a analogía se presenta como un preámbulo neutral que mueve al pensamiento en sus primeros pasos y se promueve como analogía 'buena' cuando es analogía 'revolucionaria', esto es, cuando no devuelve al punto de partida sino que desencadena nuevas contradicciones, conduce 'más allá de la analogía',

preludio a ‘una nueva disposición racional’».

Y en una reseña de la reedición, publicada el mismo año de esta por Franco Volpi en otro periódico, este reseñador (notable estudioso de Heidegger, trágicamente desaparecido el año 2009) comenta: «Si es verdad, como afirmaba Nietzsche, que los hombres son pequeños animales inteligentes que, a falta de un instinto seguro, inventaron el conocimiento como instrumento orgánico de sobrevivencia, entonces la analogía es uno de sus más refinados y eficaces instrumentos que la vida ha inventado para autoafirmarse, para edificar los propios constructos sobre el flujo inexhausto del devenir».[158] Volpi nos hace ver la importancia y trascendencia de la analogía para nuestro conocimiento del mundo.

Melandri, como reconoce Eco, vincula la analogía con la dialéctica, con ese pensamiento que busca conciliar los opuestos o, por lo menos, reducir las dicotomías, los dualismos que carcomen al pensamiento occidental, principalmente al moderno. El pensamiento analógico se ha dedicado siempre a buscar las correspondencias entre las cosas, sus vínculos a veces ocultos. Volpi señala el carácter tan fundamental de la analogía para el conocimiento humano. Las analogías son indispensables para habitar este mundo, para caminar en esta vida. Y lo más excitante de Melandri es que no sólo se fijó en la posibilidad de un cálculo analógico, dependiente del ambiente de positivismo lógico del momento, sino que llegó a una teoría de la interpretación analógica, a algo que podemos ver como una hermenéutica analógica *avant la lettre*.

Los usos de la analogía

Después de haber señalado a algunos pensadores que hicieron uso de la noción de la analogía, veamos ahora algunos de los usos que este concepto tan rico puede encontrar en ámbitos muy variados.

Uno de los usos de la analogía se da en el lenguaje religioso. Después de haber visto esta inquietud en Hamman, Nietzsche y Heidegger, yo creo que la hermenéutica analógica se puede aplicar a las parábolas de Jesús. Una interpretación unívoca de las mismas es imposible, porque no tienen sentido literal, sino alegórico. Pero una interpretación alegórica que sea equivocista no conduce a la verdad, sino a la arbitrariedad. Tiene que ser una interpretación alegórica analógica. De hecho, en semiótica se ve la parábola como un procedimiento discursivo analógico (Greimas tiene un artículo sobre esto).[159] Se comienza aplicando la analogía de proporcionalidad, para ver primero el aspecto de proporción impropia o metafórica, porque una parábola es de tipo metáfora; después se pasa a su aspecto metonímico, que es de proporcionalidad propia, buscando cómo se cumple en la vida real o literal y qué nos quiere decir. Finalmente, se pasa a la aplicación de la analogía de atribución, y se ve cuál es el analogado principal de los referentes de la parábola (o aquellos a los que se puede adjudicar), y a los analogados secundarios. Por ejemplo, el analogado principal puede ser la Iglesia, pero también pueden ser analogados secundarios los religiosos, los místicos o todos los seres humanos.

Otro de estos usos de la analogía se da en la concepción del hombre como microcosmos.[160] El ser humano es el análogo

de todo ser, desde Dios hasta los seres inanimados. Abarca, por supuesto, toda la naturaleza. Sin embargo, no se puede quedar en esa alta dignidad de compendio de todas las cosas. El poder vivir todos los ámbitos de la naturaleza lo compromete con ellos, no sólo epistemológicamente, a comprenderlos, sino éticamente, a cuidarlos. Que el reconocimiento de la alta dignidad del hombre no implique desprecio o descuido de los demás seres de la natura. Al contrario, debe recordarnos o señalar la obligación que el hombre tiene de velar por todo el universo. El hombre, dado su mayor nivel de conciencia, tiene el deber, la responsabilidad de cuidar el mundo natural. Es el compromiso ecológico que tiene.

Que la cultura no vaya en contra de la natura, pues el hombre, con su creatividad, es como una cierta *natura naturans* que está frente a la *natura naturata*. Si Heidegger dijo que el hombre es el pastor del ser, su discípulo Hans Jonas parece llamarlo el guardabosques de la naturaleza, por la insistencia que pone en una ética de la responsabilidad en relación con el mundo natural.[161]

Más bien, el que el hombre sea el microcosmos lo pone en la situación de hermandad con todas las cosas. Es el hermano mayor, que debe hacerse cargo de los demás hermanos, los seres de la creación.

Un uso más de la analogía, en forma de hermenéutica analógica se da en el campo de las culturas. La cultura es la obra del hombre, con laque moldea y modula la natura. Por eso vive en su entorno cultural. Pero hay varias y variadas culturas, y es donde surge el problema de las relaciones entre estas, el multiculturalismo o pluralismo cultural. Allí se intenta aplicar una hermenéutica analógica al problema de las relaciones entre ellas. Se trata de una interculturalidad. Una

hermenéutica unívoca nos lleva a la imposición de una cultura sobre otra; en definitiva, a la destrucción de la cultura más débil. Una hermenéutica equívoca nos conduce a la disolución de la interacción entre las culturas, ya que en esa postura se tiene la idea de que toda cultura es válida y puede hacer lo que quiera. En cambio, una hermenéutica analógica tratará de comprender y justificar lo más posible las diferencias, sobre todo de una cultura más débil, sin la imposición de la cultura más fuerte (que es lo que propiciaba la hermenéutica unívoca) ni la permisión equívoca de cualquier elemento cultural sin crítica (por ejemplo, si va contra los derechos humanos).[162]

Conclusión

Con estos ejemplos, como botones de muestra, captamos la fecundidad de la noción de analogía, y la feracidad de una hermenéutica analógica. Ella puede ayudarnos a mitigar las dicotomías, los dualismos de la modernidad, sin caer en las desmesuras de la posmodernidad. Ella puede enseñarnos a equilibrar fuerzas, a darles un equilibrio proporcional, de modo que se salvaguarde lo más posible lo particular en las culturas, sin perder lo universal, que es lo que defiende a cada cultura de la imposición de alguna de las demás (esto es, protege los derechos humanos).

Tal es la generosidad del concepto de analogía, pensado desde antiguo para acercar los extremos, para conciliar los opuestos y para construir el saber con bases frágiles, pero suficientes. Y tal es el alcance de una hermenéutica analógica, que aplica esa habilidad para salvaguardar lo particular en el seno mismo de lo universal, para preservar el devenir en medio de la estabilidad.

7
TRAS LAS HUELLAS DEL MITO

Introducción

Hemos visto que el símbolo es muy importante para el conocimiento del hombre; y el mito es un tipo de símbolo harto connotado. Sin embargo, se dice que la filosofía derrocó al mito, que la razón sustituyó a la religión. Por eso únicamente me atreví a decir en el título de este capítulo que iría tras las huellas del mito, como el cazador que busca sus rastros. Pero no hace falta rastrearlo mucho; está muy presente, aunque no tan explícito como antes. El mito no nos abandona, o no abandonamos los mitos. El mito del progreso indefinido, el de la liberación social, etcétera. Seguimos desplegando mitos para hacer habitable el mundo, o quizás habitamos en ellos.

Aquí traeré a colación algunas pistas que he encontrado, como denodado rastreador, para perseguir al mito, y comprenderlo. Una de ellas me la proporciona Bachofen, uno de los iniciadores de esta empresa, ya lejano en el tiempo. Él nos brindará algunas nociones, sobre todo la idea de una mitología primitiva materna, con un derecho matriarcal, al que sucedió el patriarcal. Después pasaré a la reflexión sobre el símbolo y el mito que efectuó, más recientemente, Jacques Maritain, para sacar de ambos algunas reflexiones. Los dos autores son muy benéficos para nuestra investigación.

Bachofen o la mitología paradójica

Johann Jakob Bachofen fue uno de los pilares de la antropología, sobre todo en lo tocante al estudio del símbolo, especialmente del mito. Aquí deseo destacar sólo algunos puntos de su pensamiento, siguiendo a mi amigo Andrés Ortiz-Osés, que lo ha estudiado tanto.[163] Bachofen nació en Basilea el año 1815. Estudió derecho y filosofía en Berlín. Allí fue alumno de Schelling, quien también atendió mucho a la mitología. Asimismo, tomó clases con el historiador L. von Ranke. En 1842 fue profesor de Historia del Derecho Romano en la Universidad de Basilea, donde enseñó bajo el influjo de F. von Savigny. Además, recibió el de otros estudiosos de la mitología, como G. F. Creuzer, J. G. Herder, J. J. Görres y K. O. Müller. Él mismo influyó en L. H. Morgan y, a través de él, en F. Engels. Igualmente, en Nietzsche.[164] Murió en 1887.

Fue célebre por su obra *El derecho materno* (1861), en la que plantea que el matriarcado fue el régimen más antiguo y que había una mitología primitiva de índole femenina, sobre una madre original.[165] La mitología, para él, se articula en torno a lo matriarcal-patriarcal. Así, tenemos lo telúrico o ctónico y lo uránico o celestial. La tierra y el cielo. También lo dionisíaco y lo apolíneo, que recogió Nietzsche, aunque en él fueran un tanto distintos.[166] Así, sus estudios antropológico-etnológicos discurren a través del símbolo y el mito. Estudió mucho la simbólica sepulcral y la doctrina de la inmortalidad en los órficos. Es decir, estuvo obsesionado por la muerte.

Bachofen fue un pensador romántico y profesó la filosofía del lenguaje propia del romanticismo. El lenguaje es la *madre* del espíritu, y llega a decir que «Todo es lenguaje»,

anticipándose a H. G. Gadamer. También tiene una concepción romántica de la hermenéutica, como la de Schleiermacher, en la que el panlingüismo lleva a la panhermenéutica, la cual hace pasar los *hechos brutos* a *hechuras humanas*,[167] esto es, a hechos interpretados (lo que Nietzsche llevará al extremo al decir «No hay hechos, sólo interpretaciones»). Por eso Bachofen hablaba de hechos mitológicos, lo que después Ricoeur denominará *hechos humanos*, que son los referentes o significados de los mitos, y no los hechos físicos.

Su visión hermenéutica del lenguaje lo hace concebirlo como articulación simbólica de la realidad. Es decir, el lenguaje es símbolo del mundo. No busca ser mero signo suyo (como diría Wittgenstein en su primera época), sino su símbolo, con la mayor carga de significado. Por otro lado, el mito es una de sus principales expresiones. «El mito es la exégesis del símbolo. Desarrolla en una serie de acciones externamente relacionadas el contenido condensado del símbolo. Se asemeja por tanto al discurso filosófico en la medida en que el mito fracciona un pensamiento en diversas imágenes conexas, y cede al receptor la tarea de extraer las últimas consecuencias de tal conexión».[168]

Bachofen quería una antropología cultural, y con ella se anticipó a Jung, pues de alguna manera buscaba los arquetipos culturales (que también lo son de la psicología profunda) en los mitos, los cuentos y las consejas. Embona con la noción de tradición de Hans-Georg Gadamer. Bachofen entresacaba, pues, todos estos datos de la historia misma, lo cual hacía decir a sus críticos que construía los hechos, que los interpretaba a su conveniencia;[169] pero solamente estaba reconstruyéndolos, como lo sabe cualquier hermeneuta. La historia es un bosque, y él sabía escuchar el

rumor de sus árboles. Así obtenía datos que los otros no.

Al investigar la historia del derecho romano, Bachofen se dio cuenta de que lo más arcaico era el derecho materno.[170] Y también encontró que había una mitología femenina original. Según él, lo primero fue un orden naturalista nómada, indiferenciado, con Afrodita como símbolo de promiscuidad; luego vino un orden agrícola matriarcal, simbolizado por Deméter y Ceres (con su hijo Dioniso); y después un orden patriarcal greco-romano-cristiano, que entronizó la razón y el derecho positivo estatal.[171] Bachofen rechaza por igual el irracionalismo sacrificial del derecho materno y el racionalismo abstracto del paterno.

En *El derecho materno* es el primero en oponerse a la idea de que la familia monogámica y patriarcal es la natural, y señala que se ha pasado de un régimen matriarcal (mediterráneo o preindoeuropeo) a uno patriarcal (indoeuropeo y semita). Nietzsche leyó el libro de Bachofen sobre la simbólica sepulcral, texto que vino después de su estudio sobre la idea de inmortalidad de los órficos.[172] A estos se suma Pitágoras, por lo que se habla de órfico-pitagóricos:

> *Pitágoras* conduce de nuevo la religión y la vida a su antiguo fundamento y, reavivando el misterio del culto ctónico-matriarcal, intenta devolver al ser una nueva sacralidad y satisfacer a la profunda exigencia religiosa sentida de nuevo. La esencia del pitagorismo no se halla en la evolución del helenismo, sino en su lucha contra él, y como expresa de un modo pregnante una de nuestras fuentes, por él ondea un hálito de la más excelsa antigüedad.[173]

De hecho, es de origen oriental, y trata de inocular esa tradición en la helénica.

En sus estudios sobre la simbología funeraria, Bachofen se centra en lo que resucita o hace volver a la vida. De ahí su interés por el Dioniso de los órficos, que regresa a la existencia a pesar de que fue descuartizado por los titanes y a

partir de sus trozos, de sus fragmentos. El orfismo es intermediario entre Dioniso y Apolo, y en él Dioniso simboliza la vida después de la muerte. Igualmente las palingenesias o el eterno retorno, que es la regeneración del muerto. A esto asocia a Diógenes el cínico, en su tonel, ya que este último era el símbolo del útero materno, y morir era retornar a él, y revivir era adquirir una protuberancia fálica a partir del útero de la madre, como ocurre a Dioniso a partir de Deméter. Diógenes tenía un régimen materno natural y dionisiaco, por eso no quería a los apolíneos Sócrates, Platón y compañía.[174]

Se llega a llamar a Dioniso «sol en el infierno» o «en el hemisferio nocturno»,[175] indicando así su naturaleza paradójica. Bachofen busca la coincidencia de los opuestos: «Con este fin se guio por el mismo axioma de la conciliación y equilibrio de los contrarios que había caracterizado su lucha contra las concepciones populares en general, y que siempre sostuvieron los mayores reformistas del orfismo».[176] Resulta que Dioniso llega a adquirir características de Apolo. Pero recordemos que quien reúne o reconcilia a estos dos hermanos es Hermes. Por eso la hermenéutica tiene un carácter paradójico: critica aceptando y explica comprendiendo.[177]

Bachofen se fija en la tauromaquia, que es un rito materno: la gran madre monta el toro fértil en Creta. El toro es Dioniso, el animal valioso, que cohabita con Tetis, la madre-mar. De modo que también aquí se balancea lo matriarcal y lo patriarcal.[178]

Hemos visto que Bachofen considera el mito como algo paradójico. Y también que lo conecta con la idea órfico-pitagórica de la *coincidentia oppositorum*. Es toda una tradición en la que se trata de superar los dualismos que el

pueblo ponía en el pensamiento, a veces muy marcados. Se trataba de reunir, de congregar, que es lo que hace el auténtico símbolo. Por eso se apelaba a una dialéctica que se esforzaba por hacer confluir en un punto esos contrarios que parecían irreconciliables. Y se lograba hacerlo, como en el caso de Apolo y Dioniso.

Y eso nos hace ver que la hermenéutica tiene ese carácter paradójico y dialéctico, de coincidencia de los opuestos, de encuentro o reunión de los extremos. Conjunta y equilibra los significados (el unívoco y el equívoco en el análogo), con algo que solamente podría llamarse una hermenéutica analógica.

Tal es el legado que nos dejó Bachofen. El símbolo, por ejemplo el mito, tiene una entraña múltiple, e incluso una guerra intestina, un conflicto interno, que se manifiesta en esa polarización de los opuestos que luchan entre sí, pero que él concilia. Esa es la función de la analogía: separar para poder reunir.

Maritain o el mito como dominio del sueño

A lo que hemos mencionado en el inciso anterior, el filósofo francés Jacques Maritain (1882-1973) lo llamaba «Distinguir para unir», y lo aplicaba al símbolo y al mito. Este autor expone la teoría antigua y medieval del símbolo, en su ensayo *Signo y símbolo*.[179] Coloca al símbolo en el seno de los signos, y comienza con ellos. Retoma la definición típica de *signo*, la aportada por Juan de Santo Tomás, que dice: «Signo es lo que representa algo diferente de sí mismo a la facultad cognoscitiva».[180] A continuación divide el signo. Primero en signo natural y signo convencional.

El signo se relaciona con los sentidos, con las imágenes y con los conceptos. Pero, ni toda imagen es signo ni todo signo es imagen. En cambio, «podríamos definir al símbolo como un signo-imagen (*Bild* y *Bedeutung* conjuntamente): algo sensible que *significa* un objeto en razón de una relación presupuesta de *analogía*».[181] El símbolo es algo constitutivo de la cultura. «Como la toma de conciencia individual, la toma de conciencia social depende de él. Una ciudad, una clase, una nación, adquiere conciencia de sí por sus símbolos».[182]

Maritain divide en seguida el signo como los antiguos, en signo especulativo y signo práctico. El primero tiende al bien del intelecto, que es la verdad, y el segundo al de la voluntad, que es la acción recta.

Luego lo divide en signo instrumental y signo formal. El primero tiene que ser conocido antes que la cosa a la que remite, como el humo o la pintura, que nos remiten al fuego o

a un modelo. Son signos-cosas, porque primero funcionan como objetos y luego como signos. Los signos formales «son formas mentales cuya esencia total es significar».[183] Son signos-puros, porque, antes de ser conocidos como objetos (por un acto de reflexión), presentan de inmediato el significado. Así son las imágenes mentales y los conceptos.

El signo práctico puede ser natural (miradas o gestos de súplica o de mando) o convencional (señas, voces de mando o ritos). Manifiesta una intención del intelecto práctico, dirige una operación, no la efectúa. Su clase más eminente es el sacramento, que «es un signo práctico orientado a la santificación interior».[184] Es externo, por lo que es signo instrumental y convencional. Pero está fundado en cierta analogía. Por eso es un símbolo práctico.

El signo práctico se divide en signo lógico y signo mágico. El primero se refiere a los intereses de la inteligencia. El segundo «está colocado en otro estado funcional, en el que es signo *para la imaginación* tomada como reguladora suprema o dominadora de toda la vida psíquica o de toda la vida de cultura».[185] El signo mágico también puede ser llamado *de la esfera del sueño*, pues en muchas culturas el mito es considerado como relacionado con el sueño. El período mítico es visto como tiempo del sueño. Pues la interpretación de los sueños era una de las funciones de los magos. El signo mágico pertenece al régimen imaginativo del hombre.

Es lo que vive el primitivo, muy unido a la naturaleza. Respecto al intelecto, es un estadio inferior, de infancia, pero nada despreciable. Es la respuesta de Maritain a Lévy-Bruhl, y este último le dijo, en su correspondencia, que estaban de acuerdo. No se trata de que los primitivos tengan un pensamiento prelógico, tienen una lógica distinta, no la de la razón, sino la de la imaginación. Es la que une más a la

naturaleza. Por ejemplo, cuando en un mito una tribu habla de sus antepasados como hombres-ánades u hombres-canguros, ese mito es verdadero en cuando representa la unión de los primitivos con la naturaleza. Vive en el mundo de lo verosímil. El ídolo puede ser un dios, pero nunca será completamente un dios.

Ya que son signos prácticos, los símbolos nos hacen pensar que entramos al corazón de las cosas, tanto para conocerlas como para actuar sobre ellas.[186] Eso se debe a la intervención de la imaginación. Frecuentemente ella se pasa de la causalidad formal a la eficiente. No sólo hace conocer, también hace existir. Pero no hay diferencia de naturaleza, sino sólo de grado o función, entre el pensamiento primitivo y el nuestro.

Una cosa muy notable es que los primitivos tienen mucho sentido de la participación en la naturaleza. Por eso mezclan a veces lo animal con lo humano (tótems y tabús), pero (insiste Maritain) no a tal punto de confundirlos. Los símbolos quieren ir más allá de la experiencia cotidiana. Por eso contienen muchas verdades, disimuladas por el sueño. La ciencia no agota las verdades del hombre. Nuestro autor sostiene:

> […] la ciencia y la metafísica, como la religión y la mística, y como la poesía —cada una de las cuales son a su manera funciones de verdad—, están hechas para crecer juntamente y, si el hombre paga su precio, para florecer armoniosamente. Incoadas, más o menos virtuales y más o menos deshechas o confundidas en el estado nocturno del primado del Sueño o de la Imaginación, se diferenciarán cada vez más unas de otras, una vez pasado el umbral del estado solar del primado de la Inteligencia o del Logos.[187]

La mitología es la ciencia de los primitivos. Les da conocimiento y poder. Es como en el caso de los maleficios. El encantamiento consiste en atribuir al objeto mágico una causalidad eficiente que no posee. Por ejemplo, el brujo que

labra un tiburón en un madero y lo manda a dañar a alguien. Así el mito etiológico, que explica algún acontecimiento, tiene el carácter del símbolo mágico. Hace lo que dice. Así la religión primitiva tiene esa condición de ritos mágicos para comprender y hacer cosas. En cambio, el símbolo sacramental pertenece a la religión en el estado lógico, no mágico. No pertenece al régimen nocturno imaginativo, sino al diurno o solar intelectivo.[188]

Maritain dice que los signos o símbolos mágicos deben dejar lugar a los signos lógicos, ya que aquellos pertenecen al régimen oscuro del sueño y a la primacía de la imaginación; pero concede que siempre van a permanecer en el profundo mar de la imaginación y del afecto. (Jung diría que subsisten en el inconsciente, más aún, en lo más hondo de este, en lo que él llamó el inconsciente colectivo).

Nuestro autor reconoce el parecido de la magia con la poesía. Brota de la imaginación, tiene mecanismos psicológicos que llevan a una especie de éxtasis, como se vio en el surrealismo o superrealismo. Tiene un lado místico.

> En consecuencia, las fuentes de la poesía son mucho más profundas que la imaginación; por eso en el estado cultural llamado por nosotros *solar* y *lógico* (no en el sentido de que en él todo estaría reducido al discurso racional, ¡lejos de esto!, sino en el sentido de que la luz del Logos domina en él), la poesía adquiere su verdadera naturaleza y se liberta para sí misma cuando hace nacer de los abismos y de las heridas del espíritu, o de la intuición-emoción creadora, su propio mundo de imágenes.[189]

En la obra de arte se juntan el signo especulativo, pues tiene un poder de manifestación, y el práctico, pues realiza una comunicación; es algo formalmente especulativo, pero, por su sobreabundancia, es virtualmente práctico; y también es un signo o símbolo mágico, porque trata de encantar. También en ella hay un signo directo, pues presenta un objeto, y un signo reflexivo, pues manifiesta al sujeto. Remitiendo a un objeto, igualmente nos remite al sujeto que usó el signo o que

lo produjo. Y, así, nos revela aspectos de su personalidad o de su intimidad.

El tratamiento del signo que hace Maritain, en estrecho diálogo con Lévy-Bruhl, como lo muestra la correspondencia entre ambos, tiene la ventaja de remitirnos a la teoría clásica del signo, que viene desde los griegos, pasa por Santo Tomás, y se condensa en seguidores suyos como Juan Poinsot o Juan de Santo Tomás, quien fue el que hizo un tratado del signo muy completo, toda una semiótica tomista.

Además, Maritain hizo un esfuerzo notable por aplicar la doctrina tomista a la estética, a la filosofía del arte, y de modo especial a la poesía. Por eso lo que nos ha dicho de la poesía es muy valioso, al conectarla con los símbolos, con los mitos e incluso con la magia.

Se ve la presencia de la noción de analogía en la idea de símbolo que tiene nuestro autor. En efecto, el símbolo mismo es el signo imagen. Lo es porque tiene cierta semejanza con lo significado. Y eso hace que sólo se pueda rastrear la analogía que tienen los dos polos, significante y significado, para interpretar el símbolo. Tiene que hacerse con el recurso a la analogía, con una hermenéutica analógica.

Reflexión hermenéutica

Para Bachofen, como vimos, el mito es la exégesis del símbolo. Al explicarlo a este, el mito posee la misma función que la filosofía: explicar la realidad, sacar la profundidad simbólica del misterio de los seres, del ser, en definitiva. Por eso Georges Gusdorf hablaba de la mitología como una metafísica primera y de la metafísica como una mitología segunda.[190] La mitología sería premetafísica y la metafísica sería posmitología.

Pero la explicación del ser que da el mito está más en la línea de la imaginación, como lo señala Maritain, mientras que la metafísica está más en la línea del intelecto. Si la mitología tiene el registro oscuro y onírico de la noche, la metafísica lo tiene luminoso y racional, del día. El mito sería de Dioniso y la metafísica de Apolo. Sin embargo, como aclara Bachofen, siempre se buscó concordar a esos dos hermanos, desde los órfico-pitagóricos hasta Nietzsche.

Veo aquí el papel tan importante que tuvieron los órfico-pitagóricos. Herederos del orfismo, veneraban a Dioniso y a Apolo. Y trataban de concordarlos. Se sabe que el que los reconciliaba era Hermes. No en balde era el diosecillo de la conciliación y de la concordia. Había puesto en paz a las dos serpientes que aparecen enrolladas en su caduceo, como símbolo de la unión de los contrarios. Pues Apolo y Dioniso, aunque eran hermanos, peleaban.

No en balde los pitagóricos fueron los que introdujeron la noción de analogía a la filosofía. La tomaron de las matemáticas, y la llevaron al discurso filosófico, para todo aquello que no podía reflexionarse de manera exacta y cabal,

sino aproximada y tambaleante. Ellos usaron el mito para dar explicación donde no cabía el raciocinio. Heredero de ellos fue Platón, amigo de pitagóricos, quien, cuando no encontraba una explicación racional, introducía un relato mitológico.[191]

Heredero de ellos fue también Empédocles, que reunía en un punto la filosofía y la religión, el mito y la razón, pues era, al mismo tiempo, filósofo y sacerdote, pensador y mago. A él volvió la vista muchas veces Nietzsche, viéndolo curiosamente como el único que había comprendido bien la cultura griega y que trabajaba adecuadamente para ella.

Así, el mito es exégesis simbólica, tiene las funciones de la filosofía, de explicación y comprensión; es el verdadero núcleo simbólico del hombre, el recinto hermenéutico, en el que se realiza la interpretación del símbolo. Es, asimismo, el cumplimiento de la analogía, pues conlleva la coincidencia de los opuestos, la reunión de los extremos, la pacificación de los contrarios. No en balde los pitagóricos introdujeron esta noción a la filosofía. En efecto, los órfico-pitagóricos, según lo mostró Bachofen, tenían predilección por la resolución de conflictos, por la unión de contradictorios, que en eso se anticiparon a la dialéctica, o tenían una dialéctica peculiar ellos mismos. Pero una dialéctica diferente, porque permitía la diferencia, y aún la propiciaba, sin destruir los opuestos (sacrificándolos en una síntesis, para sobreelevarlos), sino que los dejaba coexistir, convivir y hasta ayudarse.

Y, según lo hizo ver Maritain, el símbolo tiene dependencia icónica respecto a su significado. Es el signo imagen, porque contiene la semejanza de su referente, porque lo expone por imitación, de manera imaginativa. Es una representación condicionada, no equívoca ni meramente arbitraria, pero tampoco unívoca ni de signo natural, sino como algo

intermedio: una significación entre natural y cultural, entre necesaria y convencional, síntesis de opuestos.

Por eso, tanto Bachofen como Maritain nos están hablando, en el fondo, de una hermenéutica analógica para interpretar el mito, ya que es un símbolo, y lo simbólico se conoce por analogía. En efecto, el mito nos da a conocer un sentido, representándolo como fáctico, como efectual, pero sabiendo que no es así, que no tiene un carácter fisicalista, sino que es un hecho humano. Es lo que se vive en las fiestas y en los ritos. El mito posee su especial verosimilitud, no tiene por qué reducirla a la de la explicación racional: «El mito se convierte en portador de una verdad propia, inalcanzable para la explicación racional del mundo».[192]

Hay muchas cosas que confluyen en los mitos. La función de estos es múltiple, por eso hubo sociedades enteras que creían en ellos, ponían toda su confianza en ellos y los revivían mediante ritos. Los mitos obedecen a necesidades biológicas, psicológicas, sociales, históricas, por eso no se pliegan a ninguna de esas explicaciones reduccionistas.

> Se aprecian bien los modos de intervención de todas las determinaciones anteriores, sean naturales, sean históricas o sociales, pero nunca se ve *la razón suficiente*. En otras palabras, esas determinaciones sólo pueden actuar exteriormente; son, si se quiere, las *componentes externas* de la mitología; ahora bien, a quienquiera que esté habituado a los mitos le parecerá que estos *son conducidos al mismo tiempo desde el interior por una dialéctica específica de autoproliferación y de autocristalización que es en sí su propio resorte y su propia sintaxis.*[193]

El mito es, así, resultado de la unión de esas dos fuerzas que laboran en él, que lo trabajan, pero, por lo mismo, ninguna de ellas lo explica por sí sola. Son la razón y la imaginación, la necesidad de explicaciones y la exigencia de ilusiones.

Y, sin embargo, mitología y ontología llegan a coincidir. Buscan explicar la realidad, pero lo hacen de manera distinta. Dan explicación haciendo comprender, pero la primera lo

hace aludiendo a la imaginación y a la emoción, es decir, a los afectos, y la segunda a la inteligencia y a la razón. Por eso han sido complementarias y, aun cuando se dice que la filosofía nació para desbancar a la mitología, a la religión, han seguido juntas hasta el día de hoy.[194] Pues en la actualidad, con tanta razón y ciencia que hemos acumulado, seguimos teniendo mitos, tal el grandilocuente mito del progreso indefinido, y otros más, que hasta a veces han dañado al hombre.

Conclusión

En síntesis, podemos decir que el mito, a fuer de símbolo, requiere una hermenéutica analógica para ser interpretado adecuadamente. Bachofen lo da a entender cuando basa sus estudios en los órfico-pitagóricos, maestros de la analogía o proporción. Maritain lo asevera al hacer del símbolo un signo de tipo imagen, es decir, que tiene que poseer semejanza con lo que significa, tiene que ser análogo al significado. Por eso únicamente podemos esperar una buena interpretación de los símbolos basándonos en la analogía, así como sólo confiamos en una explicación de su función fundada en el conocimiento analógico (no unívoco, pero tampoco equívoco) que nos da de la realidad.

Como hemos visto, el mito se resiste a ser desbancado por la filosofía, la razón encuentra sus límites. La mitología nos ha acompañado siempre, como una sombra, quizá la sombra de la razón, ubicada en la imaginación. En todo caso, está presente, sigue actuante, a veces enterrada o disfrazada en el inconsciente. Por eso conviene estudiarla y tomarla en cuenta para nuestra actividad filosófica.

8
HACIA LA REALIDAD SIMBÓLICA

Introducción

Es preciso combinar la realidad con el símbolo, a través de la razón y la imaginación. Se necesita concordar la ontología y la hermenéutica para que lleguemos al equilibrio proporcional del ser y del conocer, y no repitamos el fracasado epistemologismo de la modernidad, que fue su aspecto más fallido. Hay que recuperar o reconquistar el lado ontológico, que es la cara oculta de la realidad, la cual se muestra poco y se alcanza con dificultad. Pero es la más importante.

Así como Lacan hablaba del nudo borromeo que configuran lo imaginario, lo simbólico y lo real, yo quisiera hablar aquí, ensayando un poco, del nudo borromeo que han de constituir la realidad y el símbolo, a través de la imaginación o fantasía, que remedie los errores de la razón. Porque ella y la imaginación tienen que trabajar de consuno, actuar al unísono, para darnos una realidad simbólica o, por lo menos, una realidad simbolizada. Pues el símbolo, que es lo que nosotros ponemos en la realidad, es lo que nos permite habitarla.

El mito de la razón y la razón del mito

Con gran escándalo de muchos, Horkheimer y Adorno, en *La dialéctica de la Ilustración*, criticaron la razón. La que Habermas llamaría razón instrumental. La Ilustración, que estaba en contra de la mitología y que entronizaba la razón, lo que hizo fue entronizar el mito de la razón, una mitología racionalista.[195]

La Ilustración, en seguimiento de Bacon, juzgó que saber es poder, que se ha de usar la razón para dominar la naturaleza. Pero ese tipo de razón sólo amenazó al mundo natural con acabar con él, y de paso dio al hombre un paradigma de relación, de modo que incluso entre los hombres se da una de dominación.[196]

Es que a esa razón ilustrada, predominantemente epistemológica, le hizo falta la dimensión ontológica, la cual le da precisamente el sentido de lo humano. Mira hacia el ser del hombre, y no sólo a su conocer. Trata de conocerlo en lo que él mismo es, aunque parezca paradójico.

Por eso, esa parte de la Ilustración que maneja una razón instrumental de ese modo hizo que la razón se volviera mito, pero uno malo, en el peor sentido del término. Así como Nietzsche dijo que la realidad había devenido fábula, así la Ilustración hizo que la razón también lo hiciera, que se volviera un mito más.

Y todo por no atender a otros aspectos de la razón misma. Habermas llega a decir que eso le pasó a la razón por no haber atendido a la ética, lo cual es cierto; pero me parece que, previa a la ética, como fondo de ella, está la ontología, claro que aplicada en forma de antropología filosófica, es decir,

como conocimiento del hombre, como comprensión del ser humano.

Con eso la filosofía atiende a un ser, a un tipo de ser y, por ello mismo, al ser como tal. Mira el panorama del ser en toda su extensión. Por eso digo que es una dimensión ontológica, la de la razón, y que le ha hecho falta para poder ser una razón completa, equilibrada, proporcional, una racionalidad analógica.

Esta racionalidad no es meramente instrumental, unívoca; pero tampoco puramente subjetiva, relativista y nihilista. Es una razón viva, una racionalidad equilibrada, proporcional, que recoge de la razón instrumental su parte buena, que es la de la precisión y la exactitud, sabiendo que siempre serán limitadas; y que recoge de la razón relativista esa parte buena que tiene de un relativismo moderado, una conciencia de que no alcanzamos un conocimiento absoluto casi de nada.

Es que la razón tiene que ayudarnos a ponernos en la realidad, a aclimatarnos a la naturaleza, a adaptarnos a nuestro entorno, como pidió el univocismo de Bacon y Hobbes; pero también tiene que ayudarnos a discernir las múltiples facetas de lo humano, que se presta a demasiadas perspectivas, que rehúye la identificación, que requiere la diferencia, como nos exhorta a aceptar el equivocismo de los relativistas exagerados.

También tiene que ayudarnos a colocarnos en el mundo de la sociedad, donde se recalcan más las diferencias, y nos obliga a tomar en cuenta las aspiraciones de los otros, de las culturas diferentes, y admitir la otredad lo más que sea posible.

Pero, sobre todo, tiene que ayudarnos a ubicarnos en el mundo interno, el de la psique o, si se prefiere, el mundo que se construye en el entresijo formado por el encuentro de la

mente y la realidad, del sujeto y el objeto. Ese mundo interior tiene sus fantasmas, por lo que no basta conocer los del exterior, sino que conviene asomarse lo más que se pueda a lo interno.

En ese mundo interno se ubican ciertos fenómenos inconscientes que solemos descuidar, o incluso negar, y que conviene tomar en cuenta. Concederles su lugar, para que podamos adaptarnos o aclimatarnos a nuestro entorno, en el que salimos a la vida.

Extraña conjunción de psicología y ontología es la antropología filosófica, como la de epistemología y ontología, el ser y el conocer, el ser interno y el ser externo. Pero es que uno y otro nos constituyen. Son los que nos hacen aferrarnos a la realidad, los que nos conectan con la vida. No una realidad maciza y concisa, sino envuelta en símbolo, necesitada de hermenéutica.

Pero va a ser una hermenéutica peculiar, no cualquiera. No una hermenéutica unívoca, porque ella pretendería dar cuenta total de la realidad, erigir una ontología absolutista, prepotente y fija. Tampoco una hermenéutica equívoca, porque ella desistiría de aproximarse a la realidad, y se desbarrancaría hasta el relativismo extremo. Es preciso disponer de una hermenéutica analógica, que no tenga el delirio de grandeza de la unívoca, pero tampoco la derrota vergonzante de la equívoca.[197]

El símbolo y la antropología

Este aspecto del hombre que es la simbolicidad es objeto, entre otras disciplinas, de la antropología filosófica. Esta rama del árbol de la filosofía, aunque se basa en la historia, trata de apresar lo esencial del ser humano. O mejor dicho, ya que busca lo esencial del hombre, atiende a la historia, en la cual se da esa naturaleza humana, pero hay que extraerla de ella. Se requiere saber detectar en la historia lo propio del hombre. «De la antropología se supondrá de antemano y sin vacilar que pretende arribar a enunciados que sean válidos para el ser humano en cada fase de su desarrollo y en todas las condiciones de su autorrealización. Es lo que a los filósofos les gusta llamar ‘enunciados esenciales’».[198]

En esta tarea de entresacar la esencia del hombre a partir de la historia humana, la antropología filosófica se ayuda de otra disciplina: la filosofía de la historia. Es sabido que esta ya no es lo que fue antes; no desea más señalar lo esencial del hombre ni avizorar el futuro humano, sino más bien quedarse en una reflexión sobre el pasado. Dice que lo suyo no es lo eterno, lo esencial, sino lo temporal y contingente. Pero no se puede evitar ocuparse de eso lanzado hacia lo esencial y hacia el futuro. Algo tiene que hurgar en ese sentido. «Por eso la filosofía de la historia jamás podrá evitar describir los procesos y las estructuras de las transformaciones en el estado del ser humano, mientras no sean puramente fácticas, es decir, asunto del historiador mismo».[199]

Por eso de alguna manera puede decirse, con Hans Blumenberg, que la antropología surgió en contra de la filosofía de la historia, sobre todo en su versión reciente, que

ya no busca recabar del proceso histórico el conocimiento de lo esencial y eterno en el hombre, ya que la antropología filosófica surge precisamente para entresacar (o, por lo menos, conjeturar) lo propio y natural del ser humano a partir de los acontecimientos históricos en los que da testimonio de sí mismo. También, según ese mismo autor, la antropología surge en contra de la Ilustración, pues, a diferencia de ella, atiende las variedades de nuestra especie. A lo que es diferente en ella, a lo variado y peculiar de las distintas culturas.[200] Por eso ha habido un resabio de relativismo extremo en la antropología, como si el atender las diferencias culturales condujera irremediablemente al culturalismo y no a lo que, en medio de las diferencias culturales, identifica al hombre, o señala a su esencia.

Y aquí tropezamos otra vez con Horkheimer y Adorno; o, por mejor decir, nos volvemos a encontrar con ellos. Porque es otra crítica a la Ilustración. Este período de la historia llegó a ser muy univocista, es decir, a querer señalar, a fuerza, lo esencial y eterno en el hombre, pero sin atender a los diversos fenómenos culturales en los que se manifiesta. Uno de esos fenómenos es el del símbolo, el del simbolismo. El hombre se manifiesta en símbolos. Y usa simbolismos muy variados. Ahí es donde la antropología tiene que hacer caso a esos dos autores francfortianos y empeñarse en conseguir una antropología dialéctica, esto es, una que se esfuerce en concordar —así sea con una dialéctica negativa— esos fenómenos y llegar a una síntesis en la que se vea lo que tienen de común y de universal.

Esos dos autores de la *Dialéctica de la Ilustración* nos advertían acerca de la revalorización del símbolo, a través de la del mito. En contra de los ilustrados sostienen que no hay victoria de la razón, pues se mezcla con la mitología. Sigue

viviente el mito. Por eso el ser humano, a pesar del modelo mecanicista del Iluminismo, sigue siendo un animal simbólico, según recalcará en fechas cercanas Cassirer. Esta victoria del símbolo y del mito, es decir, de la razón simbólica sobre la razón ilustrada, se debe a que este último paradigma se mordió la cola, como la serpiente de los gnósticos y los alquimistas: por querer desbancar completamente el mito, acabó convirtiéndose enteramente en mito, esto es, la razón del mito acabó siendo el mito de la razón.

Extrañamente, los extremos se tocaron, los opuestos se unieron, y se confundieron. Por eso es mejor tratar de disuadirlos, de dividirlos, de separarlos. Para que la razón no se vuelva mito, debe conservar su peculiaridad; pero, al mismo tiempo, respetar la del mito. De esta forma, cada uno resguardará su propio terreno, y llenará su espacio. Y así, sin mezclarse ni confundirse, se unirán para ayudar al hombre a habitar su mundo: la razón, señalándole la referencia; el mito, dándole un sentido.

Porque en el signo se reúnen sentido y referencia. La referencia apunta hacia el mundo, señala los objetos, la realidad; pero solamente el sentido es el que la hace habitable, la vuelve mundo humano. Hay que naturalizar al hombre, haciéndolo que arraigue en el mundo, que hunda sus raíces en la referencia; pero hay que humanizar también a la naturaleza, hacerla que cobre sentido, que despierte su correspondencia con el hombre. Y eso se puede hacer en el lenguaje.

El sendero del lenguaje

El lenguaje es nuestro hogar,[201] donde hemos nacido y hemos crecido. Incluso hemos madurado, o envejecido, en él. También podemos renovarlo continuamente, para expresar nuestros pensamientos y nuestros deseos. Y él mismo nos va a renovar. Por eso tenemos que cuidarlo, limpiarlo, embellecerlo, como una casa. Además, según se hace en toda casa, hemos de invitar a otros, compartir con ellos nuestras ideas y nuestros valores. Igualmente, nuestro lenguaje nos invita a estudiarlo, a cultivarlo, a construir una filosofía del lenguaje. Eso nos hará disfrutarlo mejor, habitar en él, vivirlo.

Para eso necesitamos teorías, para guiar nuestra praxis. Requerimos explicaciones del lenguaje, para orientar nuestras conductas sociales. La praxis es el sustrato del que sale, en el que se mueve y sobre el que se agita la teoría, pero la teoría brinda la dirección, dirige nuestros pasos por esa selva de signos en los que vamos caminando.

Sin embargo, las teorías peligrosas son las que absolutizan. Es la tendencia del univocismo. Incluso el equivocismo absolutiza. Es la absolutización de lo relativo, así como lo otro era la absolutización de lo absoluto. Por lo menos, esto último no es contradictorio, como lo primero; pero no es humano, es inalcanzable. Lo único humano es lo analógico, una relativización de lo absoluto, porque así es lo humano, algo relativo en lo que se recibe lo absoluto.

Una teoría analógica del lenguaje nos ayudará a encontrar la simbolicidad del mismo. No solamente hallar el signo, sino también el símbolo. Ya Horkheimer y Adorno habían advertido que, si no hay mito, sino solamente razón, habrá

signo, pero no símbolo.[202] El símbolo es el signo más rico, más enriquecido, más lleno de significado. Se da en varios tipos de cosas. Sobre todo en los lenguajes del arte. Pero también en el lenguaje sin más, cuando se sabe llevarlo a que se llene de contenido. Como cuando se hace poesía. En ese entrecruce de la poesía y la filosofía es donde se da la auténtica ontología. Llena de símbolo, no mera cosmología sin aspecto humano, sino antropología, surgida de la ontología, que es la que trae lo humano a las otras dimensiones de la filosofía.

Pero ¿cómo conjuntar lo sígnico con lo simbólico, lo ontológico con lo antropológico? Es lo que han tratado de hacer las religiones. La filosofía nunca lo ha alcanzado. Siempre ha permanecido en falta. No ha sido capaz de aportar esas respuestas. Lo ha hecho la religión, el mito. Allí es donde la mitología es una preontología, o la ontología una posmítica. Allí es donde la mitología es una ontología primera, o la ontología una mitología segunda, como decía hace tiempo Gusdorf,[203] y lo repitió Derrida, llamando a la metafísica «mitología blanca».[204]

Esto nos conduce a una situación bifronte. Por un lado, tenemos una cara ontológica o cosmológica, el mundo; por el otro, una cara lingüística, simbólica; porque es el lenguaje el que nos hace tener símbolos, y eso es lo que nos hace habitable el mundo, nos humaniza la naturaleza y nos naturaliza la humanidad. De ahí la importancia que tiene el apoderarnos de nuestros símbolos, para aposentarnos en nuestra realidad. Por lo simbológico ganamos lo ontológico; por la simbolicidad que da sentido atrapamos la realidad; con lo que da sentido nos aferramos a lo que tiene referencia: el lenguaje y sus símbolos nos aseguran nuestra estancia en la realidad del mundo.

El lenguaje es nuestro camino hacia el mundo. Es el sendero hacia la realidad. Cuando Gadamer dice que el ser que comprendemos es el del lenguaje, no dice que el ser se reduzca al habla, que la hermenéutica devore a la ontología, sino que el ser se nos da en el lenguaje, que la ontología se nos revela en la hermenéutica. Y, para él, a diferencia de su maestro Heidegger, no es en el lenguaje de la poesía, sino en el sencillo de la conversación, del diálogo, donde el ser se nos aparece. No hay que ser un inspirado o un iluminado para captar el ser, basta con hablar, con ser palabra en diálogo, como decía Hölderlin. El lenguaje en diálogo, la palabra en el intercambio de los humanos, es lo que nos conecta con el ser.

Es que el lenguaje, a fuer de signo, es posibilidad de símbolo, es uno de los espacios donde podemos sembrar simbolicidad, y cosechar sentido, dar a nuestro ser, además del aspecto cósmico u óntico que posee, el aspecto humano y ontológico, el cual lo hace habitable. Aquello que decían los románticos, de humanizar la naturaleza y naturalizar al hombre, que pasó a Hegel y de este al Marx joven. Es lo que tiene que ir en mancuerna: el ser y el sentido, la ontología y la hermenéutica, sin devorarse, sino ayudándose mutuamente.

Debido a ello creo que conviene atender a la realidad yal símbolo, a la ontología y a la simbología, a una metafísica simbólica. A este respecto, una ontología que estuvo muy atenta a la simbología fue la de Mircea Eliade. Me parece que podemos aprender de ella, tiene mucho que enseñarnos. Por eso volveremos hacia ella nuestra mirada.

Mircea Eliade: una ontología mítica

Antropólogo e historiador de las religiones, Eliade se implanta en filósofo y clama por la vuelta o retorno a una ontología original. Lo es en el preciso sentido de que tiene que ver con el origen de las cosas. De manera platónica, habla de arquetipos de las cosas y de las acciones, por imitación y participación de los cuales existen las otras.[205]

Decididamente, Eliade afirma que toda cosa y acción tiene un arquetipo. Lo imita. Realiza una mímesis, una imitación y una repetición, un retorno o regreso. Las cosas tienen como origen arquetipos, modelos o ejemplares. Las acciones tienen como origen mitos, ya fueron todas realizadas antes.

De hecho, el mito es algo que debe repetirse, reactualizarse continuamente. Por eso Eliade, en su libro *El mito del eterno retorno*, sostiene que el mito se actualiza continuamente.[206] El mito del eterno retorno es, en realidad, el eterno retorno del mito.

En el caso del hombre, este es un ser que habita la repetición, hace lo que hace porque ya fue hecho antes, desde el origen. Todo tiene un modelo ejemplar, existe porque repite un paradigma. Lo que funge como paradigma, arquetipo o modelo no es la idea, como en Platón, sino el mito. Hay un mito detrás de todo y, de repente, se actualiza.

Y el mito refleja una irrupción de lo sagrado. Por eso se busca el regreso ritual al origen. Dice Eliade: «[U]n objeto o un acto no es real más que en la medida en que *imita* o *repite* un arquetipo. Así, la *realidad* se adquiere exclusivamente por *repetición* o *participación*».[207] Todo es repetición de algo que existe en sí o que fue hecho antes. Todo es, así, eterno

retorno.

El mundo mismo, el universo, tiene un arquetipo celeste, un doble. El hombre desenvuelve su vida en relación con un arquetipo, un doble arcano. Vive repitiendo mitos. Con esa repetición de los mitos, el hombre rebasa el tiempo, se une a la eternidad, supera la muerte y apaga su angustia. Pero hay que comprender (y vivir) el sentido del mito; si no, sólo será algo vacío y sin sentido. No tendrá esa fuerza para dar vida.

Es, como ya decía, superación del tiempo humano, acceso a un tiempo primordial, reintegración al tiempo mítico, que es el sin tiempo, la eternidad. El rito, la reviviscencia del mito, es la repetición que nos da el eterno retorno o el retorno de lo eterno. Nos lleva al origen del mundo, al del ser.

El rito, que actualiza el mito, detiene la historia, nos saca de ella, y nos hace asomarnos al mundo arquetípico. Es el *in illo tempore*, el tiempo del inicio, o el inicio del tiempo. La ficción de un tiempo inicial. Nos lleva a ese otro mundo que sí tiene significado y, por ende, lo puede dar al nuestro.

La repetición sacraliza el tiempo. Lo redime, es salvación. Por eso la repetición sagrada se vuelve una obligación; se reactualiza el comienzo, para que todo siga, para que el ser continúe. Se repite el ser, para que la esencia preserve su existencia. Para que el ente no deje de ser.

A diferencia del tiempo propicio, o tiempo profano, el tiempo sacro o mítico —nos dice Eliade— es cíclico.[208] No avanza linealmente, como la historia, sino que da vueltas, retorna, es circular. Es el eterno retorno. Es un continuo presente, porque vuelve y vuelve.

Eliade señala lo paradójico que es un tiempo cíclico, circular. Pero así es el tiempo litúrgico. Y debe repetirse periódicamente mediante los ritos. Este acceso a otra dimensión —declara Eliade— obliga al hombre a que

recupere su equilibrio ontológico. La historia sagrada equilibra la historia humana. Lo sacro convive con lo profano, sin confundirse. A pesar de que se basa en el devenir y la repetición, el eterno retorno nos revela una ontología sin tiempo y sin devenir.

El hombre contemporáneo, según Eliade, necesita recuperar esa ontología original. Pues, aun cuando se cree que vivir en lo profano es la libertad, se nota una «nostalgia del paraíso», un deseo de volver al origen, de repetirlo, revivirlo para que exista de nuevo. Esto nos recuerda mucho a Hölderlin y a otros románticos, que hablaban de la vuelta al origen, o del regreso a la casa paterna-materna. Fue lo que acabó haciendo Heidegger, en su vuelta (*Kehre*) al origen presocrático de la filosofía.

Eliade ve que el hombre actual busca una «salida del tiempo» en el arte, la poesía o el cine. Camufla lo religioso. Pero no puede escapar de él, porque desciende del *homo religiosus*. Este está en su origen, lo trae en las venas.

Los griegos trataban de saciar su sed metafísica con el mito del eterno retorno, era la recuperación ontológica de lo óntico. Era alimentar lo óntico con lo ontológico, los entes participando del ser. El primitivo, al dar al tiempo una dirección cíclica, superaba su irreversibilidad, cada momento es regreso de otro, nada es definitivo.

Es lo que se decía: «No hay nada nuevo bajo el sol».[209] El arquetipo, con un gesto, detiene el tiempo en el origen. Es el génesis y el éxodo. Es el éxodo hacia el génesis. Este tiempo primordial es imaginario. La imaginación es lo que nos conecta con ese tiempo. Primero, haciéndonos desearlo; después, conduciéndonos a él. Muchos lo ven como delirio. Quizá. Pero el hombre lo necesita, pues él ha hecho los mitos porque la realidad que lo rodea no le satisface.[210]

No se trata de regresar simplemente a lo arcaico, sino de reactualizarlo en este tiempo, con su novedad diferente. Es un eterno retorno en el que lo mismo no regresa igual, sino cada vez con matices de diferencia, porque nuestro tiempo humano (en el que se encierra la eternidad divina) es de la diferencia. No es el eterno retorno de lo igual. Es el eterno retorno de lo análogo.

Por eso nos sirve aquí la semejanza, la analogía, y parece que Eliade nos llama a una conciencia analógica, porque el mundo de la identidad, de lo absoluto, se manifiesta en el mundo de la diferencia, del devenir; y tal es el mundo humano, el de la diversidad, por lo que solamente podremos comprender el mundo divino cuando este se asuma, mediante la analogía, reduciéndolo a alguna semejanza, ya que la identificación es aquí imposible.

Conclusión

Habitamos en el mundo por el lenguaje, nos aferramos a la realidad mediante el símbolo. Sólo podemos buscar la referencia a través del sentido. Lo caótico se nos vuelve cosmos a través del orden que pone el lenguaje, a través de la estructuración de nuestros marcos conceptuales.

Ahora bien, el orden es analogía. El orden es proporción, encontrada o puesta, entre las cosas. Es la captación de las causas de las cosas y la organización de las mismas a través de nuestra acción y nuestra producción, *praxis* y *poiesis*.

Es lo que trató de hacer, primeramente, el mito, el cual era una especie de *logos*, de razón. Pero después fue la razón la que quiso establecer ese orden, dar sentido a los seres humanos. Pero siempre que trataba de hacerlo, la razón convivía con el mito. Tal parece que no pueden desligarse el uno del otro, como si fueran dos hermanos gemelos, pero de signo contrario, que tienen que andar juntos. En todo caso, se ha mostrado que —como diría Kant— la fe sin la ciencia está ciega, pero la ciencia sin la fe está vacía.

9
EL HOMBRE, DIAGRAMA DEL SER

Introducción

En este capítulo trataré de condensar las principales adquisiciones que nos han dado los anteriores. Ha sido arduo y escabroso el camino, pues es el de los símbolos y no se pliega fácilmente a la razón. No es una senda trillada, sino con muchos recovecos y sorpresas. Sin embargo, tiene sus enseñanzas, para favorecer a la filosofía del hombre o antropología filosófica. Esta es la disciplina que nos ha ocupado en nuestro andar.

Precisamente la antropología filosófica se debate hoy entre los naturalistas y los culturalistas. Pero aquí no se trata de negar ninguna de esas aristas, sino de conjuntarlas en su debida proporción. Si damos mayor relevancia a la parte simbólica o cultural sobre la natural o biológica es porque nuestro interés nos inclina más hacia allá.

Sobre todo, trataré de hacer ver que el hombre es el diagrama del ser. El diagrama es un signo muy analógico, perteneciente al icono, medianero entre la imagen y la metáfora, por lo que participa un poco de los dos. Con ello nos da un conocimiento suficiente de su ser, y así adquirimos un poco de comprensión de su naturaleza, la que requerimos para nuestra antropología filosófica.

El hombre como signo

El hombre, decía Peirce, es un signo.[211] ¿Pero qué tipo de signo? Cassirer precisaba que era un animal simbólico, es decir, que era un símbolo, como seguramente lo admitirán Andrés Ortiz Osés y Luis Garagalza. Luis Cencillo decía que era el animal hermenéutico, por lo que era un intérprete, cosa que sabían Heidegger y Gadamer. También se puede decir que el hombre es un análogo. Mas para Peirce, de acuerdo con Thomas Sebeok, es un icono. Pues bien, la iconicidad es la analogía, o el icono es análogo. Pero, además, el icono puede ser imagen, diagrama o metáfora. Por eso el hombre es capaz de recorrer ese ámbito y ser imagen, diagrama o metáfora del ser. Sobre todo me gusta pensar que el hombre es un diagrama del universo (el microcosmos).

Derrida promovía una gramatología, aferrado, como estaba, a la escritura (*gramma*); pero más bien habría que hacer una diagramatología, ateniéndonos al diagrama del ser que es el hombre. De hecho, el propio Peirce dice que diagrama puede ser desde una fórmula algebraica hasta una metáfora afortunada. Y el hombre es la fórmula del ser, y su mejor metáfora.

En efecto, el ser humano tiene una parte literal y otra alegórica. (La imagen tiende a la literalidad y la metáfora a la alegoricidad). La primera es su cuerpo, su biología; la segunda es su mente, su psicología. Por eso es necesario estudiar los dos aspectos: el biológico, que tiene precontenidas muchas de sus características, y también su dimensión cultural, en la que afloran y se manifiestan esas cualidades ínsitas y casi innatas o connaturales. Es decir, radicadas en su naturaleza.

Natura y cultura son las dos caras del hombre. Sentido literal y sentido alegórico. Ambos lados constituyen al ser humano, y la antropología filosófica tiene que asumirlas, abordarlas. No solamente la biología, como en esas antropologías «naturalizadas» que estilan algunos filósofos analíticos, que se reducen a estudiar el ADN y los ancestros primates.[212] Pero tampoco solamente la cultura, los símbolos del hombre, por más que se tomen desde sus antecesores de las comunidades primitivas, de los orígenes homínidos. Hay que conjuntar las dos caras, la natural y la cultural, la biológica y la simbológica, para tener la antropología (en el fondo la ontología) cabal del hombre.

Ya que muchos autores, dado el afán positivista de nuestra época, se dedican a entresacar los rasgos biológicos en una antropología naturalizada, aquí me interesará más destacar algunos aspectos culturales y simbológicos del mismo, sobre todo los que tienen que ver con el símbolo o icono, y por eso digo que me conciernen la imagen, el diagrama y la metáfora, pues todo eso es el hombre. Sobre todo como diagrama, pues en este se tocan (y casi se fusionan) la imagen y la metáfora, ya que, según Peirce, puede ser desde una fórmula algebraica (que tiene un carácter de imagen) hasta una metáfora afortunada (que posee, claramente, el carácter metafórico que es el otro lado de la tríada de esos signos).

Metáfora y metonimia en el hombre

Por otra parte, la metáfora se contrapone a la metonimia. La metáfora funciona por semejanza; es la traslación de una expresión de un sentido literal a otro figurado (el metafórico); la metonimia funciona por contigüidad, es el cambio de significado de una expresión por otra que tiene cercanía con ella, siguiendo los moldes de efecto a causa o de parte a todo. Por ejemplo, la metáfora «El prado ríe» se basa en la semejanza que tienen las flores con la risa, por la alegría que dan, de modo que con ello entendemos que el prado está florido. La metonimia «Hizo proa al sol» nos hace entender que no solamente una parte del barco se desplazó con esa ruta, sino todo él, o «Los charcos de agua cayeron del cielo» se refiere a que su causa fueron las nubes, que soltaron la lluvia.

De esta manera, el hombre es metáfora del ser, porque tiene la más estrecha semejanza suya; es el modelo o icono del mismo, por lo que los antiguos hablaban de él como el microcosmos, icono o imagen del macrocosmos.[213] El ser humano era el compendio y espejo de todos los reinos de la creación. Y también era metonimia del ser, ya que el hombre es el que está más contiguo a él, es su representante más cercano, su realización más próxima, por ser el único que tiene conciencia de ser, es donde el ser se hace consciente de sí mismo. Es lo más metonímico que puede haber, y también lo más metafórico; y ambos son aspectos de la analogía o iconicidad. Por eso el hombre es el análogo del ser, el icono suyo más propio. Su diagrama.

Si hablamos, como en el signo, de sentido y referencia, en su parte metonímica, el hombre da predominio a la

referencia, se apega a la realidad, se adhiere al ser. Es su lado científico, su saber positivo, donde busca su apego a la realidad, su poner los pies en la tierra. En su parte metafórica, el hombre da predominio al sentido, se suelta a la ilusión, salta hacia el ideal, se despega de la realidad trillada y se lanza hacia el gozo, despliega sus alas y vuela. Por eso necesita ambas fuerzas. Una que lo ate a la tierra, el metonímico apego a la realidad, su apoyo o atadura al ser, y también el vuelo de la metáfora, que lo lanza hacia la utopía, hacia lo inédito.

Eso es lo que vio Nietzsche cuando dijo que el hombre necesita hermanar en sí mismo a Dioniso y a Apolo. El primero es el de la metáfora, y el segundo el de la metonimia. Si de joven Nietzsche consideraba la metáfora como la verdad y la metonimia como la mentira en sentido extramoral, en su madurez pedía que se hermanaran realmente las dos, como dimensiones del hombre, en un perspectivismo moderado, que no era un relativismo extremo (como muchos lo han interpretado).

Era también la vivencia de la paradoja, que prescribía Kierkegaard en contra de Hegel. Pues la dialéctica de este último se cerraba en sí misma, y acababa con los opuestos llevándolos a una síntesis, a una reconciliación, mientras que Kierkegaard pensaba que no había síntesis, que los elementos opuestos del hombre podían conservar su carácter antitético y, sin embargo, equilibrarse, hasta trabajar el uno para el otro, aprovechar el conflicto.

El sentido literal, el metonímico, es el que da seriedad al hombre, y a su estudio. El sentido alegórico, el metafórico, es el que le da placer, gozo de salir de lo usual, alegría de habitar en la poesía. No se trata de decir que la poesía usa la metáfora y la ciencia la metonimia, pues Machado nos demostró que se puede hacer poesía sin metáfora, con metonimia, y Max Black

nos demostró que muchos modelos científicos son metáforas útiles.[214] Pero sí hay que entender que se trata de predominios. En la poesía predomina la metáfora; en la ciencia, la metonimia. (Creo que es lo que quiso decir Jakobson, sólo que él exageró un poco la polarización). Por eso el estudio científico (serio) del hombre discurre por su vena metonímica, y el placer de encontrar dimensiones ocultas o impensadas en él procede por la vía metafórica. Pero es lo que hay que reunir en equilibrio proporcional: la vida metonímica y la vida metafórica del hombre.

Sentido literal y sentido alegórico

De alguna manera, me atrevería a decir que el hombre necesita superar su literalidad. La literalidad terrenal es su necesidad primera y perentoria; si no la satisface, muere. Pero una vez satisfecha y cubierta, necesita remontarla, por gracia de la alegoría, del símbolo. Por eso Aristóteles decía, en su *Metafísica*, que la filosofía fue cultivada cuando se tenían cubiertas las necesidades más básicas del hombre. Pero apenas eso sucede, y de inmediato el ser humano busca trascender, elevarse, pasar de lo empírico a lo trascendental (como diría Kant), de lo sensible a lo inteligible e, incluso, a lo sobrenatural.

Por eso al hombre le cuadra mejor el ser diagrama, porque es mediación, unión de extremos, y en él se unen la imagen y la metáfora, que son los modos del icono, en el que confluyen el índice y el símbolo. Y es que, para Peirce, el índice es el signo natural, que guarda una relación de efecto a causa con lo significado; por ejemplo, la huella en el lodo respecto al animal que la imprimió.[215] Y el símbolo es el signo cultural, totalmente arbitrario y convenido por los hablantes, convencional, como sucede con los idiomas, en los cuales una misma cosa se dice de muy distintas maneras (por ejemplo, la mesa, en cada uno de ellos). En cambio, el icono es en parte natural y en parte artificial o cultural. En parte natural, porque tiene que poseer semejanza con lo significado; pero también en parte cultural, porque muchas veces se necesitan criterios de alguna cultura para poder descifrarlo. Umberto Eco ha cuestionado la explicación que del icono da Peirce, y ha insistido mucho en que la semejanza o analogía no es

captada sólo de manera natural; también requiere códigos convencionales, los cuales son culturales.

Por lo demás, dentro de la iconicidad, o del signo icónico (que se divide en imagen, diagrama y metáfora), la imagen es la que más se acerca a la univocidad, aunque nunca llega a ella, pues ninguna imagen es idéntica a su modelo, y la metáfora es la que más se acerca a la equivocidad, pues, si no se tiene cuidado, puede resbalarse hacia el equívoco y derrumbarse en él, perdiendo así todo su sentido. En cambio, el diagrama es el más icónico o analógico, porque es el mediador, de modo que (en los ejemplos de Peirce) puede abarcar desde una fórmula algebraica, que tiene más carácter de imagen, hasta una buena metáfora, que tiene ese carácter metafórico claramente poseído. Y, así, conjunta en sí mismo esos dos extremos opuestos, realiza la *coincidentia oppositorum*.

Por eso el hombre fue visto por los renacentistas como un ente limítrofe, y por mi amigo (ya desaparecido) Eugenio Trías como un ser del límite, un fronterizo, porque habitaba los rincones de cada reino del ser. Pero, en diálogo con aquel filósofo catalán, llegué a decir que, más que un fronterizo, el hombre es un mestizo, imagen que a él le gustó, y aludió a ella en alguno de sus textos (en un libro sobre la condición humana).[216] Y es que el mestizo es un análogo, o el análogo un mestizo. Es el hombre el icono del ser, porque conjunta elementos de todos sus reinos: el mineral, el vegetal, el animal y el espiritual.

El hombre como diagrama de intencionalidades

Por eso el hombre puede interpretar todos los seres, porque los vive en sí mismo. Es el más capaz de comprenderlos, hermeneuta cabal de la totalidad del orbe y, por lo mismo, consumado ontólogo; y sabemos que en lo más granado de la ontología, la metafísica de la persona, es donde comienza la antropología filosófica. Si, como decía Luis Cencillo, el hombre es el animal hermenéutico, lo es porque, como comprendieron Heidegger y Gadamer, existe interpretando, comprendiendo. Pero escruta sobre todo los símbolos, y estos, como ya decía Kant, se comprenden por un razonamiento analógico, por la analogía, según posteriormente se daría cuenta Ricoeur. Y este último pensador fue el que aplicó la analogía o proporción precisamente para comprender el símbolo y la metáfora.

De hecho, la antropología filosófica ansía conjuntar el decir y el mostrar (que tanto separaba Wittgenstein). Tiene que decir, pues hace discurso, teoría; pero también debe mostrar, señalar modelos o paradigmas del ser humano, pues los ejemplos mueven más que los sermones. Inclusive, podemos decir que por eso los antiguos (siguiendo la retórica) acudían tanto a los ejemplos, porque en el ejemplo diciendo se muestra y mostrando se dice. Y trataban de juntar el decir y el mostrar mediante la analogía en el *análogon*, el *parádeigma* o *exemplum*, recurso retórico que servía para enseñar, para dar moraleja.

El ser humano es un diagrama de intencionalidades. La noción de intencionalidad es de origen aristotélico. Significa

la polarización o dirección de nuestras facultades hacia algo, hacia un objeto. Atravesó la Edad Media, y llegó hasta ese gran aristotelista del siglo XIX que fue Franz Brentano. Él recuperó la noción de intencionalidad en su *Psicología desde el punto de vista empírico*. La transmitió a su discípulo Freud, quien la recogió como *Trieb*, pulsión o impulso. Y a otro discípulo suyo, Husserl, quien la puso como clave de su fenomenología. Tendemos hacia nuestros objetos. Recientemente, Hilary Putnam ha puesto esta noción de intencionalidad como básica e imprescindible, no susceptible de ser suplida por otra del conductismo. Por eso abandonó la psicología funcionalista, como lo explica en su trabajo «Por qué el funcionalismo no funcionó».[217] Tenemos intencionalidad cognoscitiva, volitiva y hasta ontológica, porque tenemos un impulso a existir, lo que Spinoza y Leibniz llamaban *conatus*.

La intencionalidad consiste no sólo en tender hacia un objeto, sino incluso en «volverse» ese objeto, de manera psíquica (no física, por supuesto). Cuando conozco un objeto, de alguna manera lo asimilo, es decir, lo hago semejante a mí, pero también me asimilo a él, es decir, me hago semejante a él, o me convierto en él psíquicamente. Lo mismo con el objeto al que amo, deseo o quiero. Esta manera de hablar de Aristóteles nos resulta difícil. Pero por eso los medievales decían que la mente es potencialmente todas las cosas, porque se puede hacer todas ellas intencionalmente, psíquicamente.

Pues bien, la intencionalidad, el tender a un objeto, es lo que más nos perfecciona. Sobre todo en el amor, ya que nos saca de nosotros mismos, del narcisismo exagerado, y nos vuelca hacia afuera, nos proyecta hacia los demás. Mientras más dirigida esté nuestra intencionalidad hacia lo otro, más salud y realización tenemos; es el cumplimiento de la analogía

en la intencionalidad del hombre. Sobre todo cuando es hacia su prójimo, hacia su semejante, su análogo.

Además, la intencionalidad es significación. Es lo que en realidad interpretamos en los textos. En la pragmática se dice que buscamos el significado del hablante; en la hermenéutica decimos que buscamos la intencionalidad del autor. En ambos casos se trata de qué quiso decir el que se expresó. La hermenéutica es búsqueda de intencionalidad entre los signos.

Atravesamos las líneas del texto en busca de la intencionalidad que esconde. En busca de la significación que contiene, que es la intencionalidad del autor, la cual no siempre coincide con la del lector, quien llega a cambiarla a su antojo. Es cuando no se logra comprender, aunque se enriquezca el significado para la actualidad. Pero cuando coinciden, cuando se unen, insensiblemente se da el cumplimiento del sentido, la fusión de horizontes, la iluminación del texto.

Conocimiento del ser humano

El hombre es el diagrama del ser, del universo. Poco a poco, casi sin darnos cuenta, vamos avanzando en su conocimiento, y de manera leve, muy sutil, comenzamos, con azoro, a comprender el ser, a captar la existencia, que sólo se puede atrapar de manera refleja, reflexiva, por reflexión sobre nosotros mismos, y ese milagro del acontecimiento que somos, el de que existimos.

A partir de ahí aprehendemos nuestra falibilidad, nuestro carácter contingente, la cualidad frágil de nuestro vivir y de nuestro ser. Pero nos reconciliamos con eso mismo, y podemos aspirar a darle plenitud a ese lapso que se ha destinado para nosotros. Somos frágiles y temporales, pero a ese espacio cronológico que nos toque podemos darle calidad, instaurando su plenitud, y gozarlo.

Eso nos lo enseña la iconicidad del ser humano. Por lo general, cuando se busca cuál es la vida plena o realizada, acudimos a ejemplos, a modelos, paradigmas o iconos de esa vida pletórica. Son los prudentes o *phrónimoi*, que nos muestran lo que es la realización y los que nos dicen cómo es ella, con su propio testimonio de vida.[218] Por eso en antropología filosófica convence más un modelo de hombre que muchos argumentos. Se capta más en alguien que se ha realizado en su vida, que en muchos discursos sobre la excelencia existencial. Es otra aplicación de la analogía, de la iconicidad. Lo que en la retórica antigua era el *parádeigma* o *exemplum*, y era lo que usaban los moralistas (ahora diríamos: los psicólogos) para presentar una vía ideal de realización humana. Algo de eso, aunque sea un poco, es lo que

necesitamos recuperar para la filosofía del hombre de nuestro tiempo.

La diagramatología del hombre, eso es la antropología filosófica. Detectar la imagen del mismo, o por lo menos una metáfora suya, para ofrecerla a los demás, y que puedan seguirla y realizarla en ellos. El ejemplo es el que arrastra, la analogización o iconización es lo que mueve. No en balde René Girard ha insistido en una pulsión mimética del hombre. De manera natural, imitamos al otro; pero, al hacerlo, no siempre hay una identificación buena, suele haber mucha envidia y rivalidad. Por eso es preciso activar una mímesis analógica, pues una mímesis equívoca no conduce a nada y sólo confunde, y una mímesis unívoca provoca celo y agresión, llegando a la violencia «sagrada» de esas víctimas que son los «chivos expiatorios». Ella no es más que un sadismo social y, en cambio, una mímesis analógica llevará al respeto y al afecto hacia aquel a quien se imita, porque se toma como paradigma y modelo bueno, facilitador y amigable o amable.

Decía Foucault (y lo secundaba Agamben) que había que desarrollar la perspicacia y sutileza para descubrir y descifrar las signaturas, esos signos menudos y casi imperceptibles que nos dan la clave del conocimiento de las cosas. Pues bien, el hombre es la signatura por excelencia. Él es el signo pequeño y fino de todo el ser, de todo lo creado. Es la signatura del Creador, según pensaban los renacentistas. Derrida añadiría que es la firma de Dios, ya que *signatura* es otro nombre para esta. Y, como la firma nos conecta con el firmante, el hombre nos conecta con el cosmos, con la naturaleza, ya se la vea como *natura naturans* (Dios) o como *natura naturata* (la creación). El hombre lleva en sí la signatura del todo, incluso divina.

Es lo que Michael Polanyi denomina el conocimiento *tácito* del hombre, diferente del *explícito*. Este último es científico y bien argumentado; el otro es más intuitivo y menos demostrativo; sin embargo, es un conocimiento muy completo, pues proviene de lo más íntimo del hombre, se basa en sus símbolos, sus cifras.[219] Precisamente, es un conocimiento que lleva a *comprender*, más que a *explicar*. Y acerca del hombre requerimos más comprensión que explicación. Siguiendo esa sugerencia de Polanyi es que me he asomado a esas cosas que acerca del ser humano decían los hermetistas, los alquimistas y los simbolistas. Al igual que en los mitos, en esas otras expresiones se puede desentrañar una sabiduría relativa a la esencia del hombre.

Y es que la esencia se da en la historia. El hombre no es pura esencia, ya predeterminada, como tampoco es mero producto de la historia. Es parte de lo uno y de lo otro. Su naturaleza lo empuja a hacer ciertas cosas (según algunos, lo determina), pero tiene la libertad suficiente para influir en los acontecimientos de la historia. Esta no solamente la padecemos, también la hacemos. Mixtura de determinismo y de libertad, el hombre atraviesa la historia. Es hecho por ella y también la hace. Es esencia en la historia, es natura en cultura. Por eso es híbrido o mestizo, más que limítrofe o fronterizo. Recordemos que en las fronteras se ponían los presidios, en los que los presos se ganaban su libertad peleando contra los vecinos; así como también estaban las marcas desde las que los marqueses defendían el territorio en contra de los vecinos hostiles, e incluso lo ensanchaban. Pero mestizo es el que se compenetra de ambos lados, el verdadero análogo (o icono o diagrama), porque absorbe, en su mediación, los extremos que se mostraban como opuestos.

Apertura epistemológico-ontológica

La analogía es apertura. Se opone a la cerrazón del pensamiento unívoco, positivista; pero también a la excesiva apertura del pensamiento equívoco de muchos posmodernos. Así, el pensamiento analógico es apertura con límites, se recata en ciertos puntos. Por eso abre la mente hacia lo trascendente, lo divino, pero con honesta seriedad. Con una dialéctica abierta, que no se cierra sobre sí misma, que no se muerde la cola.

Basada en la analogía y la iconicidad que contiene la imagen del hombre como microcosmos, la mente humana se abre a lo Trascendente. Es llevada por Hermes psicopompo, el conductor de las almas; una hermenéutica analógica conduce a la inteligencia más allá de sí misma. No es otra la condición de Hermes, análogo o mestizo, por lo cual casi exige que la hermenéutica sea analógica.

Sobre todo, el hombre está llamado al amor. A abrirse a amar. Algunos místicos franciscanos llegaron a creer que con la voluntad se podía conocer.[220] Quizá no, tal vez resulta demasiado. Pero lo que sí es cierto es que el amor, la voluntad, nos puede ayudar a conocer mejor. Por lo menos a tener una apertura mayor hacia lo que se define como el Amor mismo.

De muchos modos se nos dice que Dios ha muerto, retomando el grito de Nietzsche, que más bien es una acusación de que el hombre lo ha matado, lo ha asesinado con su olvido. Pero sigue dándonos pistas de su ser, cifras de su existencia. Y ellas están en los símbolos, en los mitos, en las signaturas, en esos signos que nuestra vida actual, tan

movediza, no nos permite captar; pero que, cuando nos detenemos un poco, a veces hasta sin quererlo, nos hablan.

Conclusión

Navegamos en nuestra antropología filosófica, laboramos en nuestra filosofía del hombre. Toda empresa humana tiene una, y por eso más nos vale tratar de ser conscientes de la que tenemos o de la que debemos tener, la que conviene que tengamos. De ella dependerá la ética que construyamos, el derecho que brindemos al hombre, y la política que le ofrezcamos. Nunca deja de tener importancia la reflexión que se haga sobre ella. Porque, en definitiva, es la meditación sobre el ser del hombre.

Pero conviene tener cuidado, ser muy cuidadosos con ello, porque en nuestra concepción del hombre nos va nuestra existencia. Dependiendo de lo que concibamos como su esencia, será la existencia que llevemos; con arreglo a la naturaleza que le atribuyamos será la vida que consideremos como humana. De ahí su gran importancia. Por eso hemos querido ser atentos a este problema, y detenernos en él lo que han alcanzado nuestras fuerzas. Algo hemos obtenido como resultado, pues la filosofía, cuando se hace honestamente, es generosa.

Podemos decir que el producto de nuestro esfuerzo, en estas incursiones para tratar de comprender un poco más al hombre a través de la consideración del símbolo, es satisfactorio. Con un poco más que avancemos en el conocimiento del ser humano podemos ser mejores nosotros mismos. Y esa es la gran ganancia: poder transformarnos en algo, mejorar aunque sea un poco.

CONCLUSIONES

Una buena conclusión que podemos extraer de nuestra marcha por los temas abordados es que la hermenéutica tiene mucho que ver con la antropología filosófica, es decir, con el estudio del hombre desde el ángulo de la filosofía, aunque para ello se apoye mucho en la misma antropología científica y en la psicología.

Si Heidegger veía la ontología como hermenéutica de la facticidad, podemos ver la antropología filosófica o filosofía del hombre como hermenéutica de la facticidad humana. Y he querido para ella una hermenéutica especial, analógica, porque es la que mejor puede señalar las características esenciales del ser humano. Por eso inicié exponiendo ese instrumento interpretativo, para saber cómo lo íbamos a aplicar a nuestro tema de estudio.

Además, ya entrando en la antropología filosófica o filosofía del hombre, la comparación de la analogía con la dialéctica nos brindó una idea de hombre que es la síntesis o la confluencia de todos los reinos del ser, el icono del universo. Por eso la idea-imagen del hombre como microcosmos nos resultó de mucha utilidad. El hombre es el compendio de la naturaleza, y es, además, un núcleo de intencionalidades (cognoscitiva, volitiva y hasta ontológica). Pero se trata de una dialéctica distinta de la hegeliana, porque no busca disolver los opuestos en una síntesis, sino hacerlos convivir, en la paradoja misma.

Y es que el ser humano es un ser de conflictos, por eso había que atender al movimiento que se da en él, y este es un movimiento dialéctico, según la dialéctica que se halla en la analogía. Asimismo, la hermenéutica, una hermenéutica analógica, era la que podía ayudarnos a entresacar esa situación humana.

Algo muy propio del hombre es la cultura, y lo más peculiar de la cultura es el símbolo. Pero el símbolo sólo se puede conocer de manera analógica. Por eso nos condujo a una realidad simbólica, mediada por la imaginación o fantasía. No se renuncia a la razón, por supuesto, pero se la hace acompañar de estas fuerzas humanas. Ello nos ha llevado a un realismo simbólico, que también es (y por lo mismo) un realismo analógico.

Un tipo de signos que son símbolos son las signaturas, signos pequeños que mencionó Foucault. Vimos cómo, según su seguidor Agamben, nos dejan abierto el camino hacia la ontología o metafísica. Es la senda hacia una ontología simbólica. Nos lleva a una ontología analógica.

Pero, ya que el símbolo es descifrado por un procedimiento analógico, atendimos a algunos representantes del pensamiento analógico, tales como Hamman, Nietzsche, Melandri y Girard, y alguien que al menos se acercó un poco: Heidegger, aunque este último no lo alcanzó. Se polarizó demasiado primero a la univocidad y al fin a la equivocidad, aunque dijo que su tema de reflexión había sido siempre la tesis de Brentano, sobre la analogía del ser en Aristóteles.

En esta línea de la antropología filosófica, el tema del símbolo es pertinente porque nos hace habitable la realidad, por eso un realismo simbólico es el propio del hombre. Pero el símbolo es analógico, por ello el realismo al que he aludido se inscribe en un realismo analógico. Y epistemológicamente

tiene que accederse a él desde una hermenéutica igual. Un realismo hermenéutico, pues, y también analógico, porque está revestido de simbolismo, y al símbolo sólo se accede por analogía, nunca directamente, de modo unívoco, porque se lo lastimaría profundamente. Esto nos llevó de la mano hacia la ontología, pero también hacia la ética. Por eso exploramos en la historia de la filosofía moral los hitos principales que nos condujeran por ese laberinto, y poder así desembocar en una hermenéutica transformadora.

Una clase del símbolo es el mito, y eso nos llevó a considerar a algunos de sus estudiosos, como Bachofen y Maritain, ciertamente dejando de lado a otros muy prominentes, pero mi interés me llevó a ellos porque buscaron el aspecto onírico y como de claroscuro en esos terrenos.

Igualmente, nos asomamos a la realidad simbólica que crea este tipo de signo tan especial para el hombre, al punto que alguien tan prominente en esta clase de estudios, como Mircea Eliade, habló de una metafísica mítica (quizá en continuación de Gusdorf, quien decía que la metafísica era una segunda mitología, y anticipándose a Derrida, que se dirigía a la metafísica como una «mitología blanca», a diferencia de la de los negros).

También se dedicó un capítulo a compendiar las enseñanzas obtenidas acerca del ser humano en nuestra antropología filosófica o filosofía del hombre. Ahí coloqué lo esencial de nuestro recorrido por los temas anteriores. Por eso hablé del hombre como diagrama del ser. Es el microcosmos, compendio de todo lo existente; por eso es su icono, su imagen y su metáfora, pero mejor aún su diagrama. En esta línea de comprensión del ser humano es en la que se plantea la antropología filosófica como fundamentación de la

ética y del derecho, concretamente de los derechos humanos, así como de la política. La ética, el derecho y la política requieren una comprensión del hombre, para poder aportarle algo significativo y que en verdad le sirva.

Todo eso nos hace ver la pujanza de la hermenéutica, puesto que el hombre existe interpretando, comprendiendo. Y una hermenéutica adecuada le puede ayudar a interpretar y comprender mejor, como lo hace una hermenéutica analógica. Por eso ha sido nuestra herramienta para elaborar estos rasgos de antropología filosófica o filosofía del hombre.

Bibliografía

AGAMBEN, G., Signatura rerum. *Sobre el método*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora, 2009.

ANÓNIMO, *Elementa artis dicendi seu institutiones rhetoricae* (2.ª ed.), Barcinonae, Franciscus Rosalius, 1888.

AUBENQUE, P., «Sur la naissance de la doctrine pseudo-ariostotélicienne de l'analogie de l'être», *Les* études *philosophiques*, 3/4 (1989), pp. 291-304.

BACHOFEN, J. J., *Mitología arcaica y derecho materno*, Barcelona, Ánthropos, 1988.

BAUDELAIRE, C., *Los paraísos artificiales. Acerca del vino y el hachís*, Barcelona, Fontamara, 1981.

BEUCHOT, M., *La racionalidad analógica en la filosofía mexicana*, México, Torres Asociados, 2012.

—, *El símbolo y el hombre desde un personalismo analógico-icónico*, México, Démeter ediciones, 2011.

—, «Analogía e iconicidad en Peirce, para la hermenéutica», *Studium*, Tucumán, Argentina, XII/23 (2009), pp. 29-39.

—, *Microcosmos. El hombre como compendio del ser*, Saltillo, Universidad Autónoma de Coahuila-Siglo XXI [Escritores Coahuilenses. Segunda Serie], 2009.

—, *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de la interpretación* (4.ª ed.), México, UNAM-Ítaca, 2009.

—, «La *phrónesis* o prudencia como constitutivo de la hermenéutica analógica. Su papel en la interpretación de la cultura», *Estudios Filosóficos* Valladolid, LVI (2007), pp. 425-449.

—, Phrónesis, *analogía y hermenéutica*, México, UNAM, 2007.

—, «Peirce y el concepto de analogía», en E. Sandoval (comp.), *Semiótica, lógica y conocimiento. Homenaje a Charles Sanders Peirce*, México, UACM, 2006, pp. 55-69.

—, *Interculturalidad y derechos humanos*, México, Siglo XXI, 2005.

—, «La *phrónesis* gadameriana y una hermenéutica analógica», en J. J. Acero, J. A. Nicolás, J. A. Pérez Tapias, L. Sáez, J. F. Zúñiga (eds.), *El legado de Gadamer*, Granada, Universidad de Granada, 2004, pp. 439-449.

—, *La hermenéutica en la Edad Media*, México, UNAM, 2002.

—, «Aristóteles y la escolástica en Freud a través de Brentano», *Espíritu*, Barcelona, 47/118 (1998), pp. 161-168.

—, «La hermenéutica mística y metafísica del Maestro Eckhart», *Divinitas*, Roma, 39 (1996), pp. 258-271.

—, *Los fundamentos de los derechos humanos en Bartolomé de las Casas*, Barcelona–Bogotá, Ánthropos–Siglo del Hombre editores, 1994.

—, «Poesía, mística y filosofía en San Juan de la Cruz», *La experiencia literaria*, UNAM, 1 (1993), pp. 29-34.

BLACK, M., *Modelos y metáforas*, Madrid, Tecnos, 1964.

BLUMENBERG, H., *Descripción del ser humano*, Buenos Aires, FCE, 2011.

—, *La legibilidad del mundo*, Barcelona, Paidós, 2000.

Bochenski, I. M., «On Analogy», en A. Menne (ed.), *Logico-Philosophical Studies*, Dordrecht, Reidel, 1962, pp. 96-117.

Caillois, R., *El mito y el hombre*, México, Fce, 1988.

Clarke, W. N., «Living on the Edge: The Human Person as 'Frontier Being' and Microcosm», *International Philosophical Quarterly*, 36 (1996), pp. 183-199.

Colette, J., «Sören Kierkegaard», en Y. Belavel (ed.), *Historia de la filosofía*. Vol. 8: *La filosofía en el siglo* XIX (2.ª ed.), México, Siglo Xxi, 1979, pp. 113-127.

Colomer, E., *La cuestión de Dios en el pensamiento de Martin Heidegger*, México, Uia, 1995.

Coreth, E., *Metafísica. Una fundamentación metódico-sistemática*, Barcelona, Ariel, 1964.

Debus, A. G., *El hombre y la naturaleza en el Renacimiento*, México, Fce, 1986.

Derrida, J., *La diseminación* (7.ª ed.), Madrid, Fundamentos, 1997.

—, *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1989.

Diels, H. y W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker* (12.ª ed.), Dublín–Zúrich, Weidmann, 1967.

Dobre, C. E., «Mircea Eliade y la re-creación de una ontología originaria. La necesidad de recuperar lo sagrado», en C. E. Dobre y R. García Pavón (comps.), *Mircea Eliade. Símbolo de la cultura universal*, México, Cooperativa Intermédica, 2008, pp. 21-27.

Duch, L., *Religión y comunicación*, Barcelona, Fragmenta Editorial, 2012.

Eco, U., *Los límites de la interpretación*, Barcelona, Lumen, 1992.

Eliade, M., *Herreros y alquimistas*, México, Alianza

Editorial Mexicana, 1989.

—, *El mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición*, Buenos Aires, Emecé, 1952.

FEBVRE, L., *El problema de la incredulidad en el siglo XVI. La religión de Rabelais*, México, UTEHA, 1959.

FERRARA, A., *La fuerza del ejemplo. Exploraciones del paradigma del juicio*, Barcelona, Gedisa, 2008.

FERRARIS, M., *Historia de la hermenéutica*, México, Siglo XXI, 2002.

FESTUGIÈRE, P., *La révélation d'Hermès Trismègiste* (2.ª ed.), París, Gabalda, 1950, vol. I.

FOUCAULT, M., *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas* (10.ª ed.), México, Siglo XXI, 1978.

GADAMER, H. G., *Mito y razón*, Barcelona, Paidós, 1997.

—, *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Salamanca, Sígueme, 1977.

—, *Verdad y método II*, Salamanca, Sígueme, 1994.

GÓMEZ CAFFARENA, J., «'Analogía del ser' y dialéctica en la afirmación humana de Dios», *Pensamiento*, vol. 16, núm. 62 (1960), pp. 143-173.

GOMIS, J. B., «Introducción general» a *Místicos franciscanos españoles*, t. I, Madrid, BAC, 1948, pp. 3-77.

GRACIÁN, B., *Agudeza y arte de ingenio*, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1942.

GREIMAS, A. J., «La parábola: una forma de vida», *Tópicos del Seminario*, revista de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 1 (1999), pp. 183-199.

GRENET, P. B., *Les origines de l'analogie philosophique dans les dialogues de Platon*, París, Boivin, 1948.

GRONDIN, J., *L'herméneutique*, París, Presses

Universitaires de France, 2006.

—, *Introducción a Gadamer*, Barcelona, Herder, 2003.

GRUZINSKI, S., *El pensamiento mestizo. Cultura amerindia y civilización del renacimiento*, Barcelona, Paidós, 2007.

GUSDORF, G., *Mito y metafísica. Introducción a la filosofía*, Buenos Aires, Nova, 1960.

HAAR, M., «Friedrich Nietzsche», en I. Belaval (dir.), *Historia de la filosofía*. Vol. 8: *La filosofía en el siglo* XIX (2.ª ed.), México, Siglo XXI, 1979, pp. 398-454.

HAMANN, J. G., «*Aesthetica in nuce*. Una rapsodia en prosa cabalística», en Varios, *Belleza y verdad. Sobre la estética entre la Ilustración y el Romanticismo*, Barcelona, Alba editorial, 1999, pp. 280-295.

HEIDEGGER, M., *De camino al habla*, Barcelona, Serbal, 1987.

HIDALGO, J. L., «Hans Jonas: una nueva ética ante las nuevas situaciones de la actualidad», *Studium*, Madrid, XLVIII/1 (2008), pp. 89-100.

HORKHEIMER, M. y T. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración* (9.ª ed.), Madrid, Trotta, 2009.

JAKOBSON, R., *Ensayos de lingüística general*, México, Artemisa, 1986.

JUNG, C. G., *Psicología y alquimia*, Buenos Aires, Santiago Rueda, 1957.

KANT, M., *La crítica del juicio*, Madrid, Librería General Victoriano Suárez, 1958.

KOLAKOWSKI, L., *La presencia del mito*, Madrid, Cátedra, 1990.

KOYRÉ, A., *Místicos, espirituales y alquimistas del siglo* XVI *alemán*, Madrid, Akal, 1981.

KRISTELLER, P. O., *Ocho filósofos del Renacimiento italiano*, México, FCE, 2005.

LIBERA, A. de, *La filosofía medioevale*, Bolonia, Il Mulino, 1991.

LUCIA, N., «Il desiderio mimetico in René Girad», *Sapienza*, 63 (2010), pp. 181-186.

MACINTYRE, A., *Animales racionales y dependientes. Por qué los seres humanos necesitan las virtudes*, Barcelona, Paidós, 2001.

MARÉCHAL, J., *El punto de partida de la metafísica. Lecciones sobre el desarrollo histórico y teórico del problema del conocimiento*, Madrid, Gredos, 1959.

MARION, J. L., «Saint Thomas d'Aquin et l'onto-théo-logie», en *Dieu sans l'être* (2.ª ed.), París, PUF, Quadrigue, 2002, pp. 279-332.

MARITAIN, J., *Cuatro ensayos sobre el espíritu en su condición carnal*, Buenos Aires, Dedebec–Desclée de Brouwer, 1944.

MELANDRI, E., *La linea e il circolo. Studio logico-filosofico sull'analogia*, Macerata, Quodlibet, 2004.

MÉNDEZ, S., «Del barroco como el ocaso de la concepción alegórica del mundo», *Andamios*, 2/4 (2006), pp. 147-180.

MORATALLA, A. D., *El arte de poder no tener razón. La hermenéutica dialógica de H.-G. Gadamer*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 1991.

NEMO, P., *Job ou l'excès du mal*, París, Grasset, 1978.

NIEREMBERG, J. E., *Oculta filosofía*, en *Obras filosóficas*, Madrid, Domingo García y Morrás, 1651.

NIETZSCHE, F., *Humano, demasiado humano*, México, Editores Mexicanos Unidos, 2000.

NOLTE, E., *Heidegger. Política e historia en su vida y pensamiento*, Madrid, Tecnos, 1998.

ORTIZ-OSÉS, A., *La herida romántica*, Barcelona, Ánthropos, 2008.

OSORIO, I., *Conquistar el eco. La paradoja de la conciencia criolla*, México, UNAM, 1989.

PANIKKAR, R., *Iconos del misterio. La experiencia de Dios*, Barcelona, Península, 1998.

PEIRCE, C. S., *El hombre, un signo (el pragmatismo de Peirce)*, Barcelona, Crítica, 1988.

—, *Escritos lógicos*, Madrid, Alianza, 1988.

—, *La ciencia de la semiótica*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1974.

—, *Deducción, inducción e hipótesis*, Buenos Aires, Aguilar, 1970.

PICINELLI, F., *Mundo simbólico*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1996.

PIEPER, J., *Sobre los mitos platónicos* (2.ª ed.), Barcelona, Herder, 1998.

POLANYI, M., *El estudio del hombre*, Buenos Aires, Paidós, 1966.

PRING-MILL, R., *Le microcosme lullien. Introduction à la pensée de Raymond Lulle*, Fribourg–París, Academic Press–Éds. du Cerf, 2008.

PUTNAM, H., *Representación y realidad. Un balance crítico del funcionalismo*, Barcelona, Gedisa, 1990.

RAMÍREZ, J. M., *De analogía*, Madrid, CSIC, 1970.

REALE, G. y D. Antiseri, *Historia del pensamiento filosófico y científico, II. Del Humanismo a Kant*, Barcelona, Herder, 2004.

REGUERA, I., *Objetos de melancolía (Jakob Böhme)*, Madrid, Ediciones Libertarias, 1985.

RICOEUR, P., *Autobiografía intelectual*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1997.

—, *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*, México, Siglo XXI-UIA, 1995.

—, *Lectures, 3: Aux frontieres de la philosophie*, París, Seuil, 1994.

—, *Finitud y culpabilidad*, Madrid, Taurus, 1969.

RODRÍGUEZ, R., *La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*, Madrid, Tecnos, 1997.

ROSSI, A., «Cartas credenciales», discurso de ingreso a El Colegio Nacional, *Vuelta*, año XX, núm. 233, abril de 1996, pp. 10-13.

RUSSELL, B., «Vaguedad», en Mario Bunge (comp.), *Antología semántica*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1960, pp. 14-24.

SÁNCHEZ, A., *La literatura emblemática española*, Madrid, 1977.

SANTO TOMÁS, J. de, *De los signos y los conceptos* [introd. y trad. de M. Beuchot], México, UNAM, 1989.

SAUSSURE, F. de, *Curso de lingüística general* (3.ª ed.), México, Fontamara, 1988.

SCHLEIERMACHER, F. D. E., *Herméneutique*, Ginebra, Labor et Fides, 1987.

SECRETAN, P., *L'analogie*, París, Presses Universitaires de France, 1984.

SELVAGGI, F., *Filosofía de las ciencias*, Madrid, Sociedad de Educación Atenas, 1955.

SÉNECA, *Letters from a Stoic*, Harmondsworth, Penguin,

1982.

STERN, J. P., *Nietzsche*, Glasgow, Collins, 1978.

THOMPSON, J. B. (ed.), *Paul Ricoeur, Hermeneutics and the Human Sciences*, Cambridge–París, Cambridge University Press–Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1982.

TRÍAS, E., *Ética y condición humana*, Barcelona, Península, 2000.

TUGENDHAT, E., *Antropología en vez de metafísica*, Barcelona, Gedisa, 2008.

VILLORO, L., *Estado plural, pluralidad de culturas*, México, UNAM-Paidós, 1998.

VIO, T. de, card. Caietanus, *De nominum analogía* [edición de N. Zammit y H. Hering], Romae, Institutum Angelicum, 1952.

VOLPI, F., *Heidegger e Brentano. L'aristotelismo e il problema dell'univocità dell'essere nella formazione filosofica del giovane Martin Heidegger*, Padua, CEDAM, 1976.

WITTGENSTEIN, L., *Tractatus logico-philosophicus*, Madrid, Alianza, 1973.

YATES, F., *Lulio y Bruno. Ensayos reunidos I*, México, FCE, 1996.



MAURICIO HARDIE BEUCHOT PUENTE (Torreón, Coahuila, México - 4 de marzo de 1950) es un filósofo mexicano reconocido como uno de los principales filósofos contemporáneos de Iberoamérica. Autor de más de 100 libros individuales que van de la mano con temas desde Filosofía medieval y novohispana, Filosofía del lenguaje, Filosofía analítica, Estructuralismo y ante todo la Hermenéutica. Es fundador de la propuesta llamada Hermenéutica Analógica, reconocida hoy en día como una propuesta original y novedosa en el campo de la hermenéutica filosófica. Desde 1985 es investigador titular «C» de tiempo completo del Instituto de Investigaciones Filológicas (IIFL) de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Desde 1990 es miembro de la Academia Mexicana de la Historia, de 1997 a la fecha es miembro de número en la Academia Mexicana de la Lengua y de 1999 a la fecha es miembro de la Academia Pontificia de Santo Tomás de Aquino. Es doctor honoris causa por la Universidad Anáhuac del Sur. Actualmente es coordinador del Seminario de Hermenéutica

del Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM.

NOTAS

[1] Recojo los rasgos esenciales de la definición que de ella da Paul Ricoeur: «La hermenéutica es la teoría de las operaciones de la comprensión en su relación con la interpretación de los textos». P. Ricoeur, «The Task of Hermeneutics», en J. B. Thompson (ed.), *Paul Ricoeur, Hermeneutics and the Human Sciences*, Cambridge–París, Cambridge University Press, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1982 (reimpr.), p. 43. <<

[2] H.-G. Gadamer, *Verdad y método* II, Salamanca, Sígueme, 1994, p. 317. <<

[3] J. Grondin, *L'herméneutique*, París, Presses Universitaires de France, 2006, pp. 29 ss. <<

[4] H.-G. Gadamer, *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Salamanca, Sígueme, 1977, pp. 567 ss. <<

[5] M. Beuchot, Phrónesis, *analogía y hermenéutica*, México, UNAM, 2007, pp. 82 ss. <<

[6] U. Eco, *Los límites de la interpretación*, Barcelona, Lumen, 1992, pp. 29 ss. <<

[7] B. Russell, «Vaguedad», en Mario Bunge (comp.), *Antología semántica*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1960, pp. 14 ss. <<

[8] M. Ferraris, *Historia de la hermenéutica*, México, Siglo XXI, 2002, p. 12. <<

[9] M. Beuchot, *La hermenéutica en la Edad Media*, México, UNAM, 2002, pp. 7-8. <<

[10] *Ibidem*, pp. 69 ss. <<

[11] F. D. E. Schleiermacher, *Herméneutique*, Génova, Labor et Fides, 1987, p. 149. <<

[12] H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, ed. cit., pp. 237 ss.; P. Ricoeur, «The Task of Hermeneutics», ed. cit., pp. 43 ss. <<

[13] C. S. Peirce, *Deducción, inducción e hipótesis*, Buenos Aires, Aguilar, 1970, pp. 65 ss. <<

[14] R. Rodríguez, *La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*, Madrid, Tecnos, 1997, pp. 101 ss. <<

[15] J. Grondin, *Introducción a Gadamer*, Barcelona, Herder, 2003, pp. 183 ss. <<

[16] P. Ricoeur, *Autobiografía intelectual*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1997, pp. 33 ss. <<

[17] Una definición clásica es: «El nombre análogo significa al mismo tiempo varios conceptos, pero no como en desorden, sino como coordinados o subordinados, a saber: uno de manera primera y principal, otro u otros de manera secundaria y por cierta extensión, atribución o transunción, esto es, subordinados al primero y principal, o muchos coordinados según relaciones o proporciones semejantes, y por ello no significa del todo lo mismo en todos ellos». J. M. Ramírez, *De analogía*, Madrid, CSIC, 1970, t. I, pp. 276-277. <<

[18] P. Secretan, *L'analogie*, París, Presses Universitaires de France, 1984, p. 19. <<

[19] H. Diels y W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Dublín–Zürich, Weidmann, 1967 (12.ª ed.), p. 43b34. Son Pitágoras y Arquitas de Tarento. Sólo se añade a Espeusipo, el sobrino de Platón, que fue más bien pitagórico, y a Hipócrates, que también lo fue en buena medida. <<

[20] P. B. Grenet, *Les origines de l'analogie philosophique dans les dialogues de Platon*, París, Boivin, 1948, pp. 52 ss. <<

[21] J. Pieper, *Sobre los mitos platónicos*, Barcelona, Herder,

1998 (2.ª ed.), p. 38. <<

[22] P. Aubenque, «Sur la naissance de la doctrine pseudo-ariostotélicienne de l'analogie de l'être», *Les études philosophiques*, 3/4 (1989), pp. 291 ss. <<

[23] A. de Libera, *La filosofía medioevale*, Bologna, Il Mulino, 1991, pp. 82-85. <<

[24] T. de Vio, card. Caietanus, *De nominum analogía*, ed. N. Zammit y H. Hering, Roma, Institutum Angelicum, 1952, pp. 4 ss. <<

[25] E. Nolte, *Heidegger. Política e historia en su vida y pensamiento*, Madrid, Tecnos, 1998, p. 36, cita el Discurso inaugural de Heidegger en la Academia de Ciencias de Heidelberg, de 1957, donde asevera: «En 1907, un amigo paterno oriundo de mi patria natal, el más tarde arzobispo de Friburgo de Brisgovia, Conrad Gröber, me dio en mano la disertación de Franz Brentano *Del significado múltiple del ente según Aristóteles* (1862) […]. La pregunta por la simplicidad de lo múltiple en el ser, que por entonces se despertaba sólo de forma oscura, vacilante y desvalida, siguió siendo a lo largo de muchos desmayos, extravíos y perplejidades *el* motivo constante del tratado *Ser y tiempo*, aparecido dos décadas después». <<

[26] F. Volpi, *Heidegger e Brentano. L'aristotelismo e il problema dell'univocità dell'essere nella formazione filosofica del giovane Martin Heidegger*, Padova, CEDAM, 1976, pp. 134-135. <<

[27] M. Beuchot, «Peirce y el concepto de analogía», en E. Sandoval (comp.), *Semiótica, lógica y conocimiento. Homenaje a Charles Sanders Peirce*, México, UACM, 2006, pp. 55 ss.; «Analogía e iconicidad en Peirce, para la hermenéutica», *Studium* (Tucumán, Argentina), XII/23 (2009), pp. 29 ss. <<

[28] C. S. Peirce, *La ciencia de la semiótica*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1974, pp. 45 ss. <<

[29] M. Black, *Modelos y metáforas*, Madrid, Tecnos, 1964, p. 218. <<

[30] I. M. Bochenski, «On Analogy», en A. Menne (ed.), *Logico-Philosophical Studies*, Dordrecht, Reidel, 1962, pp. 96 ss. <<

[31] M. Beuchot, «La *phrónesis* gadameriana y una hermenéutica analógica», en J. J. Acero, J. A. Nicolás, J. A. Pérez Tapias, L. Sáez, J. F. Zúñiga (eds.), *El legado de Gadamer*, Granada, Universidad de Granada, 2004, pp. 439 ss.; «La *phrónesis* o prudencia como constitutivo de la hermenéutica analógica. Su papel en la interpretación de la cultura», *Estudios Filosóficos* (Valladolid), LVI (2007), pp. 425 ss. <<

[32] Sobre la analogía de proporcionalidad impropia como metáfora y la de atribución como metonimia, véase cómo las aplica a la física F. Selvaggi, *Filosofía de las ciencias*, Madrid, Sociedad de Educación Atenas, 1955, pp. 282-283 <<

[33] R. Jakobson, «Lingüística y poética», en *Ensayos de lingüística general*, México, Artemisa, 1986, p. 389. <<

[34] Sobre los ejes sintagmático y paradigmático véase la exposición de F. de Saussure, *Curso de lingüística general*, México, Fontamara, 1988 (3.ª ed.), pp. 172 ss. <<

[35] P. Ricoeur, *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*, México, Siglo XXI-UIA, 1995, p. 67. <<

[36] L. Villoro, *Estado plural, pluralidad de culturas*, México, UNAM-Paidós, 1998, p. 66. <<

[37] M. Kant, *La crítica del juicio*, § 59, Madrid, Librería General Victoriano Suárez, 1958, 1.ª parte, pp. 443-444. En la nota a la página 443 dice Kant: «Lo intuitivo del

conocimiento debe ser opuesto a lo discursivo (no a lo simbólico). Ahora bien, lo primero es: o *esquemático*, mediante *demostración*, o *simbólico*, como representación, según una mera *analogía*». <<

[38] *Ibidem*, p. 444. <<

[39] P. Ricoeur, «La simbólica del mal», en el mismo, *Finitud y culpabilidad*, Madrid, Taurus, 1969, p. 251. <<

[40] *Ibidem*, p. 252. <<

[41] *Idem*. <<

[42] J. Derrida, «La mitología blanca. La metáfora en el terreno de la filosofía», en *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1989, p. 259. <<

[43] P. Ricoeur, *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*, ed. cit., pp. 58 ss. <<

[44] Son las definiciones y los ejemplos de F. de Saussure, *Curso de lingüística general*, ed. cit., pp. 173-174. <<

[45] C. S. Peirce, «La crítica de los argumentos» (1892), en *Escritos lógicos*, Madrid, Alianza, 1988, pp. 201-203. <<

[46] A. D. Moratalla, *El arte de poder no tener razón. La hermenéutica dialógica de H.-G. Gadamer*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 1991, pp. 310-311. <<

[47] L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 4.1212, Madrid, Alianza, 1973, p. 87. <<

[48] M. Beuchot, «La hermenéutica mística y metafísica del Maestro Eckhart», *Divinitas* (Roma), 39 (1996), pp. 258 ss.; «Poesía, mística y filosofía en San Juan de la Cruz», *La experiencia literaria* (UNAM), 1 (1993), pp. 29 ss. <<

[49] M. Beuchot, *La racionalidad analógica en la filosofía mexicana*, México, Torres Asociados, 2012, pp. 9 ss. <<

[50] A. Rossi, «Cartas credenciales», discurso de ingreso a El

Colegio Nacional, *Vuelta*, año XX, n.º 233, abril de 1996, p. 11. <<

[51] M. Beuchot, «Aristóteles y la escolástica en Freud a través de Brentano», *Espíritu* (Barcelona), 47/118 (1998), pp. 161 ss. <<

[52] Barcelona, Gedisa, 2008, pp. 17 ss. <<

[53] H. Blumenberg, *La legibilidad del mundo*, Barcelona, Paidós, 2000, pp. 19 ss. <<

[54] M. Beuchot, *El símbolo y el hombre desde un personalismo analógico-icónico*, México, Deméter Ediciones, 2011, pp. 46 ss. <<

[55] P. Ricoeur, «Le tragique», en *Lectures, 3: Aux Frontières de la philosophie*, París, Seuil, 1994, pp. 189 ss. <<

[56] C. G. Jung, *Psicología y alquimia*, Buenos Aires, Santiago Rueda Editor, 1957, pp. 149 ss. <<

[57] J. Derrida, «La farmacia de Platón», en *La diseminación*, Madrid, Fundamentos, 1997 (7.ª ed.), p. 102. <<

[58] H.-G. Gadamer, *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Salamanca, Sígueme, 1977, p. 387. <<

[59] C. G. Jung, *op. cit.*, pp. 36 ss. <<

[60] P. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismègiste*, París, Gabalda, 1950 (2.ª ed.), vol. I, pp. 71-73. <<

[61] W. N. Clarke, «Living on the Edge: The Human Person as 'Frontier Being' and Microcosm», *International Philosophical Quarterly*, 36 (1996), pp. 196-197. <<

[62] A. Ortiz-Osés, *La herida romántica*, Barcelona, Ánthropos, 2008, p. 62. <<

[63] *Ibidem*, pp. 128-129. <<

[64] R. Campbell, «Introduction» a Seneca, *Letters from a Stoic*, Harmondsworth, Penguin, 1982 (reimpr.), p. 7. <<

[65] M. Beuchot, *Los fundamentos de los derechos humanos en Bartolomé de las Casas*, Barcelona–Bogotá, Ánthropos-Siglo del Hombre Editores, 1994, pp. 53 ss. <<

[66] M. Eliade, *Herreros y alquimistas*, México, Alianza Editorial Mexicana, 1989, pp. 10-11. <<

[67] *Ibidem*, p. 31. <<

[68] *Ibidem*, p. 139. <<

[69] *Ibidem*, p. 140. <<

[70] *Ibidem*, p. 142. <<

[71] *Idem*. <<

[72] *Ibidem*, p. 145. <<

[73] *Ibidem*, p. 146. <<

[74] A. G. Debus, *El hombre y la naturaleza en el Renacimiento*, México, FCE, 1986 (1.ª reimpr.), p. 37. <<

[75] *Ibidem*, pp. 37-38. <<

[76] Citado en *ibidem*, p. 40. <<

[77] *Ibidem*, p. 61. <<

[78] *Ibidem*, pp. 63-64. <<

[79] J. Colette, «Sören Kierkegaard», en Y. Belavel (ed.), *Historia de la filosofía*. Vol. 8: *La filosofía en el siglo* XIX, México, Siglo XXI, 1979 (2.ª ed.), p. 117. <<

[80] M. Haar, «Friedrich Nietzsche», en I. Belaval (dir.), *op. cit*., pp. 405-406. <<

[81] *Ibidem*, p. 406. <<

[82] *Ibidem*, p. 419. <<

[83] *Ibidem*, p. 424. <<

[84] C. Baudelaire, *Los paraísos artificiales. Acerca del vino y el hachís*, Barcelona, Fontamara, 1981, p. 75. <<

[85] M. Foucault, *Las palabras y las cosas. Una arqueología*

de las ciencias humanas, México, Siglo XXI, 1978 (10.ª. ed.), p. 35. <<

[86] G. Agamben, *Signatura rerum. Sobre el método*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora, 2009, pp. 24 ss. <<

[87] M. Beuchot, *Microcosmos. El hombre como compendio del ser*, Saltillo, Universidad Autónoma de Coahuila-Siglo XXI [Escritores Coahuilenses. Segunda Serie], 2009, pp. 34 ss. <<

[88] J. Maréchal, *El punto de partida de la metafísica. Lecciones sobre el desarrollo histórico y teórico del problema del conocimiento*, Madrid, Gredos, 1959, pp. 241-252. <<

[89] E. Coreth, *Metafísica. Una fundamentación metódico-sistemática*, Barcelona, Ariel, 1964, pp. 237-262. <<

[90] Mi ponencia y la respuesta de Coreth están recogidas en M. Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de la interpretación*, México, UNAM-Ítaca, 1997, pp. 71-90. <<

[91] J. Gómez Caffarena, «'Analogía del ser' y dialéctica en la afirmación humana de Dios», *Pensamiento*, vol. 16, n.º 62 (1960), pp. 143 ss. <<

[92] J. L. Marion, «Saint Thomas d'Aquin et l'onto-théo-logie», *Revue Thomiste*, XCV (1995); también aparece, corregido y aumentado, como último capítulo en la segunda edición de su libro *Dieu sans l'être*, París, PUF, Quadrigue, 2002 (2.ª ed.), pp. 279-332. Lo citaré de este último, p. 293. <<

[93] P. Nemo, *Job ou l'excès du mal*, París, Grasset, 1978, pp. 23 ss. <<

[94] A. Sánchez, *La literatura emblemática española*, Madrid, 1977, p. 15; citado por I. Osorio, «El género emblemático de Nueva España», en *Conquistar el eco. La paradoja de la*

conciencia criolla, México, UNAM, 1989, p. 174. <<

[95] Véase el anónimo *Elementa artis dicendi seu institutiones rhetoricae*, Barcinonae, Franciscus Rosalius, 1888 (2.ª ed.), p. 59. <<

[96] *Stromata*, l. 5. <<

[97] *2 Cor*. 3:6. <<

[98] En F. Picinelli, *Mundo simbólico*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1996, p. 77. <<

[99] M. Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de la interpretación*, México, UNAM, 2009 (4.ª ed.), pp. 51 ss. <<

[100] R. Panikkar, *Iconos del misterio. La experiencia de Dios*, Barcelona, Península, 1998, p. 30. <<

[101] F. Picinelli, *op. cit*., p. 80. <<

[102] *Ibidem*, p. 83. <<

[103] *Idem*. <<

[104] *Ibidem*, p. 84. <<

[105] L. Duch, *Religión y comunicación*, Barcelona, Fragmenta Editorial, 2012, pp. 223 ss. <<

[106] M. Foucault, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, México, Siglo XXI, 1978 (10.ª ed.), p. 34. <<

[107] R. Pring-Mill, *Le microcosme lullien. Introduction à la pensée de Raymond Lulle*, Fribourg, Suiza, Academic Press–París, Éds. du Cerf, 2008, pp. 121-122. <<

[108] Citado en *ibidem*, p. 123. <<

[109] *Ibidem*, p. 128. <<

[110] *Ibidem*, pp. 154-155. <<

[111] L. Febvre, *El problema de la incredulidad en el siglo*

XVI. *La religión de Rabelais*, México, UTEHA, 1959, pp. 380-381. <<

[112] M. Foucault, *op. cit.*, pp. 34-35. <<

[113] A. Koyré, *Místicos, espirituales y alquimistas del siglo* XVI *alemán*, Madrid, Akal, 1981, p. 92. <<

[114] J. E. Nieremberg, *Oculta filosofía*, lib. II, c. XII, en *Obras filosóficas*, Madrid, Domingo García y Morrás, 1651, f. 413ra. <<

[115] F. Bacon, *De augmentis scientiarum*, citado en S. Méndez, «Del barroco como el ocaso de la concepción alegórica del mundo», *Andamios*, 2/4 (2006), p. 158. <<

[116] F. Yates, *Lulio y Bruno. Ensayos reunidos I*, México, FCE, 1996, p. 342. <<

[117] *Ibidem*, pp. 322 y 326. <<

[118] S. Gruzinski, *El pensamiento mestizo. Cultura amerindia y civilización del Renacimiento*, Barcelona, Paidós, 2007, p. 216. <<

[119] N. de Cusa, *De coniecturis*, citado en G. Reale y D. Antiseri, *Historia del pensamiento filosófico y científico, II. Del Humanismo a Kant*, Barcelona, Herder, 2004, p. 71. <<

[120] N. de Cusa, *De coniecturis*, II, 12, 144. <<

[121] A. de Nettesheim, *De oculta philosophia libri tres*, lib. 3, cap. 36. <<

[122] J. E. Nieremberg, *Oculta filosofía*, lib. II, c. XXXIV, en *Obras filosóficas*, ed. cit., f. 418va. <<

[123] P. O. Kristeller, *Ocho filósofos del Renacimiento italiano*, México, FCE, 2005, p. 63. <<

[124] N. de Cusa, *De coniecturis*, II, 16, 158. <<

[125] I. Reguera, *Objetos de melancolía (Jakob Böhme)*, Madrid, Eds. Libertarias, 1985, pp. 25 ss. <<

[126] Volumen 6 de sus *Sämtliche Schriften*, ed. J. W. Uberfeld, Ámsterdam, 1730; reimpresión facsimilar, A. Faust y W. E. Peuckert (eds.), Stuttgart, 1955-1961, 11 vols. <<

[127] I. Reguera, *op. cit.*, p. 27. <<

[128] *Ibidem*, p. 33. <<

[129] *Ibidem*, p. 57. <<

[130] M. Foucault, *op. cit.*, pp. 34-38. <<

[131] G. Agamben, Signatura rerum. *Sobre el método*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2009, pp. 47 ss. <<

[132] J. R. Jiménez, *Eternidades*, 3. <<

[133] I. Reguera, *op. cit.*, p. 193. <<

[134] *Ibidem*, pp. 198-199. <<

[135] J. E. Nieremberg, *Oculta filosofía*, lib. II, c. XI, en *Obras filosóficas*, ed. cit., f. 412va. <<

[136] *Ibidem*, c. XV, f. 413va. <<

[137] B. Gracián, *Agudeza y arte de ingenio*, Discurso II, Buenos Aires, Espasa Calpe, 1942, p. 19. <<

[138] A. MacIntyre, *Animales racionales y dependientes. Por qué los seres humanos necesitan las virtudes*, Barcelona, Paidós, 2001, pp. 15 ss. <<

[139] J. G. Hamann, «*Aesthetica in nuce*. Una rapsodia en prosa cabalística», Varios, *Belleza y verdad. Sobre la estética entre la Ilustración y el Romanticismo*, Barcelona, Alba Editorial, 1999, p. 283. <<

[140] *Ibidem*, p. 287. <<

[141] Carta a Overbeck, del 23 de junio de 1881. <<

[142] Carta a Brandes, del 2 de diciembre de 1887. <<

[143] J. P. Stern, *Nietzsche*, Glasgow, Collins, 1978, p. 41. <<

[144] F. Nietzsche, *Humano, demasiado humano*, I, 2. <<

[145] E. Colomer, *La cuestión de Dios en el pensamiento de Martin Heidegger*, México, UIA, 1995, p. 18. <<

[146] *Ibidem*, p. 25. <<

[147] *Ibidem*, p. 31. <<

[148] *Ibidem*, p. 34. <<

[149] *Ibidem*, p. 38. <<

[150] *Ibidem*, p. 40. <<

[151] *Ibidem*, p. 41. <<

[152] *Ibidem*, p. 43. <<

[153] *Ibidem*, p. 52. <<

[154] N. Lucia, «Il desiderio mimetico in René Girad», *Sapienza*, 63 (2010), p. 181. <<

[155] M. Francioni, *Psicoanálisis, lingüística y epistemología en Jacques Lacan*, Barcelona–Buenos Aires, Gedisa, 1983, p. 28. <<

[156] E. Melandri, *La linea e il circolo. Studio logico-filosofico sull'analogia* [prefacio de Giorgio Agamben, apéndice de Stefano Besoli y Roberto Brigati, bibliografía al cuidado de Salvatore Limongi], Macerata, Quodlibet, 2004. <<

[157] U. Eco, «Un saggio di Melandri, Cartesio cade in Trapola», *L'Espresso*, 30-05-1969. <<

[158] F. Volpi, «Il centro sfuggente della filosofia. Un'originale e radicale meditazione sull'uomo e la sua storia», *La Reppublica*, 19 de agosto de 2004. <<

[159] A. J. Greimas, «La parábola: una forma de vida», en *Tópicos del Seminario*, revista de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 1 (1999), p. 195: «[Para comprender la estructura de las parábolas] la búsqueda de un modelo analógico explicativo puede continuar». <<

[160] M. Beuchot, *Microcosmos. El hombre como compendio del ser*, Saltillo, Universidad Autónoma de Coahuila-Siglo XXI [Escritores Coahuilenses. Segunda Serie], 2009. <<

[161] J. L. Hidalgo, «Hans Jonas: una nueva ética ante las nuevas situaciones de la actualidad», *Studium* (Madrid), XLVIII/1 (2008), pp. 89 ss. <<

[162] M. Beuchot, *Interculturalidad y derechos humanos*, México, Siglo XXI, 2005, pp. 33 ss. <<

[163] A. Ortiz-Osés, «Presentación: Bachofen y nuestra cultura», introducción a J. J. Bachofen, *Mitología arcaica y derecho materno*, Barcelona, Ánthropos, 1988, p. 9. <<

[164] *Ibidem*, p. 10. <<

[165] J. J. Bachofen, *Mitología arcaica y derecho materno*, ed. cit., pp. 52 ss. <<

[166] A. Ortiz-Osés, *op, cit*., p. 11. <<

[167] *Ibidem*, p. 12. <<

[168] J. J. Bachofen, *op. cit*., p. 39. <<

[169] A. Ortiz-Osés, *op. cit*., p. 13. <<

[170] J. J. Bachofen, *op. cit*., pp. 65-66. <<

[171] A. Ortiz-Osés, *op. cit*., p. 15. <<

[172] *Ibidem*, p. 16. <<

[173] *Ibidem*, pp. 17-18. <<

[174] *Ibidem*, p. 19. <<

[175] J. J. Bachofen, *op. cit*., p. 218. <<

[176] *Ibidem*, p. 217. <<

[177] A. Ortiz-Osés, *op. cit*., p. 20. <<

[178] *Ibidem*, p. 24. <<

[179] Recogido en J. Maritain, *Cuatro ensayos sobre el espíritu en su condición carnal*, Buenos Aires, Dedebec–Desclée de

Brouwer, 1944, pp. 57-104. <<

[180] J. de Sto. Tomás, *De los signos y los conceptos* [introd. y trad. de M. Beuchot], México, UNAM, 1989, p. 35. <<

[181] J. Maritain, *op. cit*., pp. 62-63. <<

[182] *Ibidem*, p. 68. <<

[183] *Ibidem*, p. 69. <<

[184] *Ibidem*, p. 73. <<

[185] *Ibidem*, p. 78. <<

[186] *Ibidem*, p. 84. <<

[187] *Ibidem*, p. 90. <<

[188] *Ibidem*, p. 99. <<

[189] *Ibidem*, p. 102. <<

[190] G. Gusdorf, *Mito y metafísica. Introducción a la filosofía*, Buenos Aires, Nova, 1960, p. 267. <<

[191] J. Pieper, *Sobre los mitos platónicos*, Barcelona, Herder, 1998 (2.ª ed.), pp. 13 ss. <<

[192] H.-G. Gadamer, *Mito y razón*, Barcelona, Paidós, 1997, pp. 15-16. <<

[193] R. Caillois, *El mito y el hombre*, México, FCE, 1988, p. 22. <<

[194] L. Kolakowski, *La presencia del mito*, Madrid, Cátedra, 1990, pp. 131 ss. <<

[195] M. Horkheimer y T. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Trotta, 2009 (9.ª ed.), pp. 59 y 61. <<

[196] *Ibidem*, pp. 60 y 63. <<

[197] M. Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de la interpretación*, México, UNAM-Ítaca, 2009 (4.ª ed.), pp. 51 ss. <<

[198] H. Blumenberg, *Descripción del ser humano*, Buenos

Aires, FCE, 2011, p. 362. <<

[199] *Idem*. <<

[200] *Ibidem*, p. 367. <<

[201] M. Heidegger, *De camino al habla*, Barcelona, Serbal, 1987, pp. 215 ss. <<

[202] M. Horkheimer y T. Adorno, *op. cit*., p. 77. <<

[203] G. Gusdorf, *Mito y metafísica. Introducción a la filosofía*, Buenos Aires, Nova, 1960, p. 267. <<

[204] J. Derrida, «La mitología blanca. La metáfora en el texto filosófico», *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1989, pp. 247-311. <<

[205] C. E. Dobre, «Mircea Eliade y la re-creación de una ontología originaria. La necesidad de recuperar lo sagrado», en C. E. Dobre y R. García Pavón (comps.), *Mircea Eliade. Símbolo de la cultura universal*, México, Cooperativa Intermédica, 2008, pp. 21 ss. <<

[206] M. Eliade, *El mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición*, Buenos Aires, Emecé, 1952, p. 44. <<

[207] *Ibidem*, p. 45. <<

[208] C. E. Dobre, art. cit., p. 26. <<

[209] *Eclesiastés*, I, 9. <<

[210] C. E. Dobre, art. cit., p. 27. <<

[211] C. S. Peirce, «Algunas consecuencias de cuatro incapacidades», *El hombre, un signo (el pragmatismo de Peirce)*, Barcelona, Crítica, 1988, p. 121. <<

[212] E. Tugendhat, *Antropología en vez de metafísica*, Barcelona, Gedisa, 2008, pp. 17 ss. <<

[213] M. Beuchot, *Microcosmos. El hombre como compendio del ser*, Saltillo, Universidad Autónoma de Coahuila-Siglo XXI [Escritores Coahuilenses. Segunda Serie], 2009, pp.

34 ss. <<

[214] M. Black, *Modelos y metáforas*, Madrid, Tecnos, 1964, pp. 218 ss. <<

[215] C. S. Peirce, *La ciencia de la semiótica*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1974, pp. 45 ss. <<

[216] E. Trías, *Ética y condición humana*, Barcelona, Península, 2000, p. 17. <<

[217] H. Putnam, «Por qué el funcionalismo no funcionó», *Representación y realidad. Un balance crítico del funcionalismo*, Barcelona, Gedisa, 1990, pp. 119 ss. <<

[218] A. Ferrara, *La fuerza del ejemplo. Exploraciones del paradigma del juicio*, Barcelona, Gedisa, 2008, pp. 83 ss. <<

[219] M. Polanyi, *El estudio del hombre*, Buenos Aires, Paidós, 1966, pp. 21-22. <<

[220] J. B. Gomis, «Introducción general» a *Místicos franciscanos españoles*, t. I, Madrid, BAC, 1948, pp. 55 ss. <<

ÍNDICE